Religion und Geisteskultur

Zeitschrift

zur Förderung der Religionsphilosophie und Religionspsychologie

Herausgegeben

von

D Th. Steinmann

Dozent für Philos. und theol. Syst. am theol. Seminar der Brüdergemeine in Gnadenfeld

Siebenter Jahrgang

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1913

V.7-8
1913-14

94264

Inhalt:

Seite

Zur Begründung des religiösen Lebens auf noologischer Grundlage. Von Dr. Bruno Jordan in Hannover 1

Aussprache über die Geheimreligion der Gebildeten. Von C. von Zastrow in Guben 7

Ist Religion eine Pflicht? Von Dr. Emil Ott in Neckarbischofsheim . . . 32

Heilandtypen in der Religionsgeschichte. Von Prof. D. Söderblom in Leipzig 89

Aussprache über die „Geheimreligion der Gebildeten". Von C. von Zastrow und Th. Steinmann. II. Über den christlichen Glauben und die moderne Religionskrisis. Von D Th. Steinmann 95

Zeitlichkeits- und Ewigkeitsreligion. Von Philipp H. Wicksteed. Übersetzt von Charlotte Broicher 136

Gibt es Atheisten oder nicht? Von Dr. Hubert Röck, Innsbruck 173

Was ist Glaube? Gedanken eines katholischen Laien 199

Die animistischen Vorstellungen im Volksglauben der Chinesen. Von E. J. Voskamp, Missionssuperintendent in Tsingtau 207

Kierkegaards Schuld. Von Dr. Franz Strunz in Wien 253

Erleben und Erkennen. Von Lic. Wilhelm Vollrath in Gießen . . . 260

Die Religion des Kindes. Von Karl Röttger, Großlichterfelde 272

Berichte:

Hans Vaihingers System des idealistischen Positivismus. Von Oberlehrer Dr. E. Lehmann in Eutin 41

Hinauf zum Idealismus I. Von Pfarrer Hermann Maas in Laufen . . 70

Aus der religionsgeschichtlichen Arbeit der Gegenwart. Zur Einführung in das Studium der allgemeinen Religionsgeschichte. Von Priv.-Dozent Lic. Cajus Fabricius in Berlin 154

Das religiöse Moment in der neueren Lyrik. Von K. Röttger in Großlichterfelde 167

Hinauf zum Idealismus II. Von Pfarrer H. Maas in Laufen 213

Th. Steinmann, Der religiöse Unsterblichkeitsglaube. Sein Wesen und seine Wahrheit religionsvergleichend und kulturphilosophisch untersucht. Von Professor Dr. H. Siebeck in Gießen 229

Das religiöse Leben in Amerika und die Zukunftsaufgaben der Religion. Von Dr. A. Buchenau in Charlottenburg 239

Seite

Leuba als Religionspsychologe. Von Prof. Dr. G. Wobbermin in Breslau 282
Der Neuhellenismus Adolf Schafheitlins, ein moderner Religionsversuch. Von Mila Radakovic 291
Apologetisches. Von Constantin von Zastrow in Guben 303
Was ist Klarismus? Von Elisarion 308
Besprechungen 85. 171. 247. 312
Eingesandte Bücher 88. 172. 252
Redaktionelles 317

Zur Begründung des religiösen Lebens auf noologischer Grundlage.

Von **Bruno Jordan.**

Man kann vier Arten oder Stufen, das Religiöse an eine metaphysische Wirklichkeit anzuknüpfen, unterscheiden. Man gründet den religiösen Glauben auf Dokumente und Traditionen, denen man eine übersinnliche Geltung verleiht, man schöpft seine Überzeugungen und den Gehalt seines Lebens aus der überempirischen Realität einer unendlichen Persönlichkeit; man verankert den Inhalt seiner Religiosität in der transszendenten Wesenheit Gottes, und endlich man sucht das Überlegene, an das man sein religiöses Gefühl anlehnt, jenseits der Tiefen des eigenen Ichs in dem Zentrum des geistigen Gesamtlebens. Es wäre ein einseitiger Kompromiß, aus diesen Stufen eine einzige als die historisch und inhaltlich allein berechtigte auszusondern und den Versuch zu machen, die anderen als unrichtig zu erweisen oder sie an jene haltbare anzugleichen.

Untersuchen wir lieber, wie weit jede einzelne dieser Methoden, das Religiöse zu begründen, ihrer Aufgabe gerecht wird, was sie zu leisten imstande ist, und worin sich ihre Schranke zeigt. Es ist ohne weiteres klar, daß alle Versuche, das Religiöse in den Tiefen des eigenen Herzens, des eigenen Seelenlebens zu begründen, bald über die Enge des einzelnen Ichs hinausführen müssen. Denn je tiefer man in die Geheimnisse des religiösen Erlebens einzudringen unternahm, desto mehr metaphysische Realität mußte man sich gleichsam von Mächten erborgen, die zwar eine eigentümliche Art der Wirksamkeit in den Tiefen der Persönlichkeit eröffnen, aber gleichwohl nicht in deren Gesamtleben sich erschöpfen, sondern jenseits eine selbständige Geltung und Existenz beanspruchen dürfen. Denn daß das Religiöse nicht völlig und durchaus der Sondererscheinung der einzelnen Individualität entspringen konnte, ist jedem klar, der nur irgend eine Art der Gegenüberstellung des Religiösen und einer damit verbundenen Potenzierung gegenüber den Schranken des Ichs annimmt. Auch galt wohl jedem als ausgemacht, daß das Religiöse in seinem letzten Existenzgrunde irgendwie von der endlichen Individualität unabhängig sein muß. Denn es ist schlechterdings nicht einzusehen, wie der doch auf irgend eine Weise beschränkte und bestimmte Wille des Menschen an der Erzeugung des erhabenen Religiösen restlos beteiligt sein könnte. Kurz, alle Beschäftigung mit der Persönlichkeit als dem Grunde des Religiösen führt je länger je mehr zur An-

erkennung metaphysischer Realitäten, und es war durchaus natürlich, die Existenz zunächst in dem Gemeinsamen der Individuen zu suchen. Es schien, als ob das religiöse Erleben der Individuen aus dem allen gemeinsamen Reservoir der Erlebensmöglichkeiten gespeist werde. Man blieb dann immerhin in den Grenzen der Individualität, indem man diese nur von den Grenzen und Veränderlichkeiten der Einzelexistenz befreite und das Schöpferische und gemeinsam, mithin ewig Wirksame in ihr loszubinden suchte. Allein auch hierbei konnte man nicht lange stehen bleiben; denn man sah bald ein, daß das Gemeinsame in die Gesamtheit der Individualitäten nicht völlig einging, daß sich aus religiösen Einzelindividuen noch keine Religion als solche zusammensetzen läßt, daß mithin selber das Gemeinsame religiösen Erlebens seine Wurzeln jenseits in irgend einer metaphysischen Wirklichkeit haben mußte. Es lag nun nahe, diese metaphysische Wirklichkeit mit dem transszendenten Gott entweder zu identifizieren oder sie doch auf ihn zu begründen.

So haben sich in der Tat die beiden zuletzt genannten Arten, das Religiöse an eine metaphysische Wirklichkeit anzuknüpfen, entweder von vornherein schon nahe gestanden oder doch einander immer mehr genähert. Nun liegt aber die Frage nicht fern, ob man denn das religiöse Erleben so ohne weiteres mit dem transszendenten Gottesbegriff verbinden könne, wenn auch bereitwillig zugestanden werden mag, daß die Aufgabe wesentlich durch die Annahme einer Relation zwischen Gott und dem Zentrum des überlegenen Geisteslebens, das in uns zum Durchbruch gelangt, gefördert wird. In der Tat klafft zwischen den Leistungen und selbst den Postulaten des religiös empfindenden Ich und seinem überempirischen Beziehungspunkte eine so große Kluft, daß die Eröffnung einer neuen aktiven Lebensstufe in den Tiefen der Persönlichkeit, soll sie nicht als eine Gnade gedeutet werden, sehr leicht als ein geheimnisvoller plötzlicher Durchbruch jeder Analyse entrückt und jeder philosophischen Betrachtung enthoben wird. Nun würde schon ein gut Teil der Schwierigkeiten verschwinden, wenn es uns wenigstens gelänge, die Eigentümlichkeit dieses Vorgangs anschaulich und damit begreiflich zu machen. Wir müßten eine Persönlichkeit aufweisen können, in der sich, über allen Zweifel erhaben, ein solcher Durchbruch tatsächlich historisch vollzogen hat. Von hier aus kann man sich die insbesondere dem modernen Christentum eigene Tendenz näher rücken und in eine weltgeschichtliche Perspektive erheben, die darauf abzielt, das religiöse Erleben des modernen Menschen in den Tiefen der Persönlichkeit des Stifters der Religion zu verankern. Es ist das also im Grunde nicht das Eingeständnis der eigenen Beschränktheit religiöser Kraftaufbietung, wie man oft vorwerfend behauptet hat, sondern gerade umgekehrt der Beweis für eine weit größere Tiefe des eigenen religiösen Erlebens, als wenn dieses sich auf sich selber zu konzentrieren versuchte. Denn indem ich meine

Religiosität über die Grenzen meines Ichs zu erweitern trachte und sie in einer überlegenen religiösen Persönlichkeit verankere, beweise ich nicht nur, daß meine religiösen Postulate ihre Normen aus überempirischen Realitäten herholen, sondern ich erweise zugleich damit in mir selber eine ungleich weitere und tiefere Substantialität des religiösen Erlebens. Nur muß freilich das Zentrum der eigenen persönlichen Religiosität allein in den Tiefen des eigenen Ichs gesucht werden. In dem Kampfe aber, den die Seele ausfechten muß, die überlegene Persönlichkeit sich anzueignen, ohne damit in deren Kern hinüberzusinken, eröffnet sich grade die Möglichkeit der Herausarbeitung einer erhöhten Stufe der Geisteshaltung. Wir erkennen also auch die Notwendigkeit der zweiten Art der metaphysischen Begründung des religiösen Seins.

Wenn wir nun die Mittel untersuchen, die unsere Seele in Funktion treten läßt, sich der überlegenen Persönlichkeit des Stifters der christlichen Religion zu nähern, so könnte uns zunächst entgegen gehalten werden, daß doch auch diese Persönlichkeit den Schranken ihrer Zeit verfallen gewesen sei, und daß wir mithin dieselben Kräfte aufbieten müßten, uns ihr zu nähern, die wir ohnehin für die Entfaltung eigenen religiösen Erlebens lebendig wirken lassen müßten. Allein dieser Einwand übersieht, daß die historische Persönlichkeit für uns ebensowenig ein Gegebenes ist, als die religiösen Kräfte die einfache Herausstellung bereits vorhandener Funktionen bedeuten können. Wäre Jesus für uns nur eine besondere historische Persönlichkeit, die sich allein durch die Eigenart und den Grad ihres religiösen Besitzes von unserer Eigentümlichkeit unterscheiden würde, so könnte unser Inneres immerhin durch diesen besonderen Charakter bereichert und mit eigenartigen Ideen erfüllt werden — also so ganz ohne Bedeutung kann selbst für einen extremen Radikalismus diese Gestalt des religiösen Lebens nicht sein — allein ein metaphysischer Ankergrund könnte er nie und nimmer werden, und man würde niemals die absolute Notwendigkeit, unseren Glauben an ihn anzuknüpfen, begreifen. Wir müssen also erweisen, daß in Jesu für uns der Durchbruch überlegener Zusammenhänge der geistigen Aktivität erfolgt ist. Nun würden wir in eine unabsehbare Diskussion geraten, wenn wir hier auf den bloß historischen Standpunkt hinabsteigen würden. Denn wie wollten wir uns anmaßen können, das Tatsächliche in Jesu wirklichem Erleben einwandfrei herauszustellen? Allein man beachte, daß es im letzten Grunde nur darauf ankommen kann, nicht, welche tote Geschichte, welcher lebensarme Begriff oder gar welche subjektgeborne Idee uns gegenüber steht, sondern aus welcher metaphysischen Realität wir unser religiöses Sein bereichern oder selbst schöpferisch herauslösen. Es kommt also keineswegs auf die historische Form und Gestaltung des Durchbruchs, noch auf die in ihm sich entfaltende Idee oder auf den aus ihm herauszuarbeitenden Begriff an, sondern allein auf den Grund d.h. die

metaphysische Ursprungsstätte des Durchbruchs. Hier aber genügt die Beantwortung der reinen quaestio facti, ohne daß es nötig wäre, sich auf den Inhalt des Faktums einzulassen. Ist aber das Faktum als solches gesichert, so ist damit der metaphysische Erzeugungsgrund als solcher gleichfalls allem Zweifel entrückt. Denn es ist für unseren Standpunkt undenkbar, einen Durchbruch überlegener Aktivität anzunehmen, der seine Existenz nicht gleichfalls überlegenen substantiellen geistigen Zusammenhängen verdankte.

Wir glauben somit nicht nur die Tatsächlichkeit, sondern auch die Notwendigkeit der Anknüpfung an einen überlegenen Persönlichkeitsinhalt überzeugend nachgewiesen zu haben. Wie diese Anknüpfung sich im einzelnen zu gestalten habe, berührt uns in diesen Zusammenhängen natürlich nicht. Aber es könnte doch prinzipiell der Einwand erhoben werden, daß eine solche Anknüpfung schon deshalb unmöglich sei oder wenigstens sehr großen Schwierigkeiten ausgesetzt erscheinen würde, weil zwischen der Endlichkeit unseres Ichs und der unendlichen Aktivität, die dem religiösen Erleben Jesu zu grunde liegt, kein verbindendes Band geschaffen werden könnte. In der Tat scheint zwischen dem Ewigkeitsgehalt des absoluten religiösen Erlebens und den zeitlichen Formen der einzelnen Vorstellungen des Ichs keine Brücke möglich zu sein. Ein ähnliches Problem bietet übrigens auch die Erkenntnistheorie, die zeigt, daß zwischen dem Mannigfaltigkeitsinhalt der Anschauungsformen und der ihn vereinheitlichenden Synthesis zunächst gar keine Beziehung vorhanden zu sein scheinet. Erst eine genauere Betrachtung erweist, auf welche Art auch die Synthesis an der Mannigfaltigkeit Anteil hat. In ähnlicher Weise können wir uns auch die Beziehung des sich wandelnden und begrenzten Ichbewußtseins zu der unendlichen Aktivität vorstellen. Der Gehalt der unendlichen Aktivität muß sich zunächst endlichen Formen allgemeiner Art mitteilen, und diese wiederum sind für das einzelne Ich das Mittel der Anknüpfung. So lassen sich von hier aus Dokumente und Tradition nicht bloß rechtfertigen, sondern auch als begreiflich, ja notwendig erweisen. Zugleich aber erkennen wir an dieser Stufe und Art, das Religiöse an einen übersinnlichen Gesamtorganismus anzuknüpfen, deutlich die Grenzen und Gefahren dieser Methode. Solange Dogma und Schrift nur die vermittelnde Form für eine überlegene, selbständige religiöse Aktivität bilden, sind beide zulässig, ja unentbehrlich. In demselben Augenblick aber, wo sie diese Aktivität in sich hineinziehen, von sich aus bestimmen oder gar durch sich ersetzen wollen, sind sie Hemmnisse aufrichtigen und tatkräftigen Glaubens. Es ist nicht nötig, dem Leser dieser Zeitschrift die Gefahren im einzelnen zu schildern; er wird aufmerksamer auf sie sein als der Verfasser und ohne Frage Dogma und Schrift den ihnen eigentümlichen Wert zuerkennen, ohne sie mit mystischen Kräften auszustatten. Er wird dabei übrigens ohne Frage das Dogma wiederum der Schrift als vermittelndes Organ ihres Inhaltes unterordnen

und Dogma im ursprünglichen Sinne als Verkündigung in der Bedeutung einer gegenwärtigen Handlung nicht aber als Verkündetes im Sinn eines abgeschlossenen Resultates nehmen. Viel gewichtiger sind die Gefahren, die von Seiten des Begriffes einer religiösen Persönlichkeit drohen. Solange man die religiöse Persönlichkeit als den Träger eines überlegenen Gottesbewußtseins deutet und den religiösen Durchbruch in ihr als eine schöpferische Aktivität synthetisch in sich nachzubilden sucht, bleibt man im Rahmen des Möglichen. Wenn man aber aus dem historischen Erlebnis einer Persönlichkeit eine abgeschlossene in sich vollendete metaphysische Realität macht, aus der man sein eigenes Erleben zu bereichern unternimmt, schafft man sich das Gegenbild einer hypostasierten Idee, die zwar Fleisch vom eigenen Fleisch ist, aber mehr und mehr und fast unmerklich in ein göttliches Wesen umgewandelt wird. Wer Jesus von sich loslöst, seiner eigenen Seele gegenüberstellt als etwas Erhabenes und Unendliches, um aus ihm zu schöpfen und sich zu bereichern, kann wohl Lehren und vielleicht Empfindungen von ihm herübernehmen, die schöpferische Aktivität vermag er nicht in sich nachzuerzeugen. Wer nicht die religiöse Kraft des Durchbruches ewiger Wahrheit in Jesu in seinen eignen Willen, in sein eigenes religiöses Erleben und Gestalten aufnimmt und darin lebendig wirksam werden läßt, ist im Grunde für die wahre Religiosität verloren. Nicht, daß ich Jesum gewinne, sondern daß ich in ihm die ewige Wahrheit d.h. die Substantialität des Religiösen tatkräftig ergreife, ist meine religiöse Aufgabe und Pflicht. So wird letzten Endes auch die fremde Persönlichkeit ein Mittel, das Zentrum des eigenen Ichs mit Unendlichkeit zu erfüllen. Wir sollen doch nicht uns vermessen wollen, Inhalt und Glauben dieses großen Lebens wiederholend nacherzeugen zu können. Sondern dieser reiche Geist ist uns der Weg, in die Tiefen des Gottesbewußtseins zu gelangen, er gibt uns die Kraft und das Leben, das Göttliche zu erleben.

Und hier ist nun der Ort, sich dieses Göttliche selber zu vergegenwärtigen. Ich will hier nicht in alle Verzweigungen dieses erschütternden Lebensproblemes mich verlieren. Allein darauf möchte ich doch hinweisen, daß alle großen Versuche idealistischer Art, den Begriff eines unpersönlichen Gottes zu entfalten, doch nicht so ganz die Idee eines persönlichen Gottes beiseite geschoben haben. Gewiß ist der herkömmliche Begriff eines persönlichen Gottes nicht haltbar, aber ob es nicht doch möglich sei, in die farblose und lebensarme Idee einer abstrahierten Gottheit den lebendigen Gehalt einer Persönlichkeit hineinzutragen, möchte ich doch der Erwägung anheimstellen. Wir haben bereits gesehen, daß Gott nur dann Anknüpfungspunkt für unser religiöses Erleben werden kann, wenn wir ihn als Inhalt von einer überlegenen Persönlichkeit getragen sein lassen. Ich vermag mir nicht vorzustellen, wie man praktisch zu einem Gott in Fühlung treten könne, dessen Wesen man sich nicht gleichsam irgendwie persönlich

zu nähern vermag. Aber sei dem, wie es sei, daß die Gotteserkenntnis durch eine Persönlichkeit, die sie trägt, hindurchgehen müsse, ist über allen Zweifel erhaben. Es ist deshalb ganz unmöglich, das wahre Gottesbewußtsein unmittelbar in einen Begriffskomplex oder in eine Ideenverbindung umzusetzen. Unsere Betrachtungen legten aber bereits die Wendung nahe, in welcher Form der Persönlichkeitscharakter Gottes zu denken sei. Natürlich müssen wir uns von jeder anthropomorphen Art befreien. Wir sahen in der Tat, daß die Enge des einzelnen Ich als Träger der metaphysischen Realität nicht ausreicht. Wir erkannten als die zu erstrebenden Zusammenhänge die überlegene Aktivität des Gesamtlebens geistiger Art. Wenn wir nun das Zentrum dieses Gesamtlebens in den Kern des Göttlichen umdeuten, so erreichen wir ohne Frage den gesuchten Anknüpfungspunkt für unser religiöses Erleben. Diesem Gotte käme eine eigentümliche Art persönlicher Geisteseristenz zu, und er hätte gleichwohl Teil an der metaphysischen Realität, ohne die wir uns das Religiöse nicht vorstellen können.

Diese metaphysische Realität vorausgesetzt, könnten wir uns durch die Beteiligung an der geistigen Aktivität eines überlegenen Gesamtlebens als tatkräftig genug erweisen, den Durchbruch eines lebendigen Gottesbewußtseins zu eröffnen und einzuleiten. Wir wären auf diese Weise in der Tat nach dem bekannten Worte „Mitarbeiter Gottes" und schüfen selber die Worte, die in ihrer Gesamtheit fähig sein werden, eine erneute Erhöhung der Stufe der Geisteshaltung zu verwirklichen.

Natürlich darf man das geistige Gesamtleben weder intellektualistisch als eine abstrakte Idee deuten, noch auch seine psychische Erscheinungsform mit seinem Wesen identifizieren. Es kommt nicht darauf an, welchen Gottesbegriff ich in meinem Bewußtsein vorfinde, noch auch welche Idee ich mir von seiner Art wirksam zu werden mache, sondern allein darauf, in mir die Aktivität des Erlebens „göttlicher" Inhalte vorzubereiten und zu entfalten und den Durchbruch überlegenen Geisteslebens einzuleiten. Dazu ist aber nötig, das Erlebte in das lebendige Erlebnis einer aktiven Persönlichkeit umzusetzen. Damit aber nicht genug, muß ich das Erlebnis mir selbst gegenüberzustellen imstande sein, ich muß es gestalten und objektivieren. Grade unsere Zeit ist reich an religiösen Naturen, die sich's genügen lassen, in Stimmungen, in Empfindungen, Erlebnissen aufzugehen, ohne diese als greifbare und aktionsfähige, wirksame Realitäten sich gegenüber zu halten. So fehlt den meisten dieser Männer (Jatho u. a.) nicht bloß die Tatkraft und Energie religiösen Handelns, sondern vor allem die Spannung, der Konflikt in dem Erlebten als Durchbruch ewiger Wahrheiten und als Inhalt endlicher Persönlichkeit. Ohne Dualität kann die Religion auf die Dauer nicht auskommen, aber sie muß freilich diese Dualität aus den äußeren Spekulationen in das Innere des Religiösen selber verlegen.

Nicht das Wurzeln in transzendenten Realitäten macht Religion, sondern die Kraftaufbietung, das Unendliche der religiösen Wahrheit in die begrenzte Persönlichkeit hineinzuziehen, diese damit in die überlegene Tiefe des Gesamtlebens zu erweitern. Man kann den Inhalt des eigenen Lebens nur erhöhen, wenn man die Aktivität überragender Art eröffnet und sich durch Kampf und Energie selber emporzuheben versucht. Die Hinwendung zum Gesamtleben bindet substantielle Kräfte los und hilft die ursprüngliche naturhafte Lage zurückzudrängen und aufzuheben.

Denn von sich aus muß die einzelne Individualität das religiöse Erleben gestalten, aber in sich muß es das Überlegene wirksam werden lassen. „Das nämlich ist dem christlichen Leben wesentlich, daß, was in dem Ganzen sicher entschieden ist, beim Einzelnen immer neu zum Probleme wird, daß alle Aufregungen des Weltkampfs sich mit unverminderter Stärke in seinen Kreis erstrecken und zur Seele seines Lebens werden. Ja, nur solche individuelle Aneignung und Bestätigung gibt jenen Welttatsachen eine volle Belebung und zwingende Überzeugungskraft. So wird hier Weltgeschichtliches und Seelisches, Makrokosmisches und Mikrokosmisches aufeinander angewiesen, beides trägt und treibt sich gegenwärtig und erhält sich in steter Bewegung". (Eucken, Lebensanschauungen der großen Denker. 9. Aufl. S. 143.)

Aussprache über die „Geheimreligion der Gebildeten".

Von C. v. Zastrow und Th. Steinmann.

I.

Das Christentum der Jatho-Gemeinde.

Von Constantin von Zastrow.[1])

In seinem kürzlich erschienenen Buche „Vom neuen Mythos" sagt Arthur Bonus von der verstandesmäßigen Zergliederung und Darlegung religiöser Wahrheiten, das natürliche religiöse Empfinden sei davon immer verletzt und abgestoßen und sträube sich instinktiv gegen ein Beginnen, das ihm eine Zumutung sei, wie wenn man einem Maler sein Bild erklärte. Etwas von dieser Scheu muß empfinden, wer sich anschickt, als Laie sich über ein Thema zu äußern, das nicht mehr die theologischen Formen und Schalen der Religion sondern eben diese Religion selbst, losgelöst von ihren Hüllen, zum Inhalt hat. Aber der große, vor unser aller Augen liegende religiöse und kirchliche Notstand, in dem sich unsre Zeit befindet und der durch den Fall Jatho jedem von uns, die wir uns als Christen und als Glieder unserer evangelischen Kirche fühlen, auf die Seele gelegt ist, er

[1]) Nach einem im Evangelischen Laienbund in Berlin gehaltenen Vortrage.

muß diese Rücksicht auf die Empfindlichkeit des religiösen Innenlebens gegen Gedanken, Worte und Wortstreit zurückdrängen. Die brennende Frage, die sich in dieser Not unsrer Zeit als die tiefste und schwerste immer wieder aufdrängt, ist die nach der Religion, die hier um ihr Recht in der Kirche kämpft. Ich nenne sie die Frage nach dem Christentum der Jathogemeinde. Was ist das, die Jathogemeinde? Nicht von der Gemeinde des Pfarrers Jatho in Köln soll die Rede sein, sondern von dem, was bei dem Streit um diesen Fall jeden protestantischen Christen angeht. Auch nicht von der größeren Gemeinde, die in Volksversammlungen sich protestierend und demonstrierend um Jatho scharte. Sie ist eine Masse, die mehr politisch als religiös gestimmt ist und stets bereit, einem trotzigen „hier stehe ich, ich kann nicht anders" vor Kaiser und Reichstag als einer Mannestat zuzujubeln, ohne viel danach zu fragen, was für eine Überzeugung es ist, die da bekannt wird.

Von einer unsichtbaren Gemeinde soll mein Vortrag handeln, deren Glieder ihre eigenen Wege gehen, abseits von Theologie, von Kirchenwesen und Kirchenpolitik, die in der Stille mit sich selbst zu Rate gehen und sich ihr eigenes Christentum für ihren Privatgebrauch ausbauen, wie der Vogel im Laube verborgen sein Nest baut. Mancher von ihnen hat jetzt aufgehorcht, als der Lärm um den Fall Jatho durch unsre Kirche schallte. Was die Zeitungen von den Bekenntnissen und Verteidigungen dieses Predigers druckten, das mutete so heimisch und vertraut an wie das Gesicht eines alten Bekannten. Waren wir nicht eben diesen Gedanken auf Schritt und Tritt begegnet, wo ernste Leute ein offenes Wort über ihre Religion mit einander wechselten, abseits von Kirchen und Pastoren?

Die Pastoren freilich achten neuerdings mehr und mehr auf diese Flüsterstimmen im Laienvolke, zumal in der Großstadt. Und mit vielen andern hat der Verteidiger Jathos, Professor Baumgarten, der selbst Jathos Christentum ablehnt, offen bekannt: Viele, ja die Besten unter unsern Gebildeten der Großstadt leben in der religiösen Stimmung, wie sie dieser Prediger ausspricht. Dieses Bekenntnis hat freilich nur eine beschränkte Schicht der sogenannten gebildeten Stände im Auge. Im rastlosen Getriebe des wirtschaftlichen und des politischen Lebens erscheint oft das Wort Religion als ein entbehrlicher, ja störender Fremdkörper, der, wo er sich eindrängt, bei Seite geschoben wird. Aber auch hier sind unter der Oberfläche des öffentlichen Lebens entgegengesetzte Strömungen zu spüren. Die Zahl derer ist im Steigen, die das geistige Erbe pflegen, das in dem Dichterwort beschlossen liegt:

Wer Kunst und Wissenschaft besitzt,
Der hat auch Religion.

Damit ist der Kreis von Gedanken umschrieben, in dessen Mittelpunkt das so schnell beflügelt gewordene Wort des früheren Landpastors Arthur

Bonus steht: „Jathos Christentum ist die Geheimreligion der Gebildeten seit Goethe." Dies ist die Religion, von der ich reden will, und die Gebildeten, die sich zu ihr bekennen, nenne ich die Jathogemeinde. Ob diese Religion Christentum ist, das ist die große Frage, die der Fall Jatho uns allen aufs Gewissen gelegt hat.

Sache der Laien und aller, die das Laienchristentum in unsrer Kirche zur Geltung bringen wollen, ist es, nach dem Christentum der Jathogemeinde zu fragen. Denn Jatho hat ja, von dem fast einhelligen Widerspruch der heutigen Theologie gedrängt, sich dazu bekannt, er sei vielmehr Laienprediger als Theologe.

Aber auch unsre Theologen und alle, die auf deren Seite stehen und mit ihnen Jatho ablehnen, haben allen Anlaß, das Christentum der Jathogemeinde zu prüfen. Denn gesetzt, es sei eine Verirrung, mit kirchlichem Machtkampf, mit einem päpstlichen Anathema, mit schroffem „Neinsagen zu Monismus und Pantheismus" werden sie die „Widersacher der Kirche" nicht überwinden. Um die Krankheit mit Erfolg bekämpfen zu können, muß der Arzt ihre Herkunft und Natur sorgfältig erforschen. Deshalb bitte ich unsre theologischen Gegner, sie mögen uns die Miene des seelsorgerischen Interesses zeigen, das verständnisvoll den Wurzeln unsrer Irrtümer im Boden unsres Gedanken- und Gemütslebens nachspürt.

Wenn ich im folgenden das Christentum Jathos als das unsrige darstelle, so verwahre ich uns dagegen, daß jedes Wort Jathos oder auch nur jeder seiner Glaubenssätze Evangelium für uns wäre. Auch er ist, wie jeder Mensch und zumal eine starke Persönlichkeit es ist, eine Individualität mit Zügen, die nur ihm eigentümlich sind. Um die handelt es sich nicht. Ich behaupte nur, daß neben diesem höchst persönlichen das Allgemeinmenschliche, das jeder Mensch als Kind seiner Zeit in sich trägt, bei ihm das Prototyp, das Musterbild des religiösen Denkens unsrer Gebildeten ist. Das zeigte sich in den veröffentlichten Reden und Gegenreden, die er mit seinen Richtern gewechselt hat. Von den darin erörterten Fragen soll deshalb allein die Rede sein.

Aber hier stoßen wir schon auf eine Schwierigkeit. Es sind bekanntlich fünf Punkte, in denen Jatho der Irrlehre schuldig befunden ist. Diese Aufzählung einzelner Lehrsätze leistet einer Auffassung Vorschub, die uns bereits in der grundsätzlichen Fragestellung Jatho Unrecht zu tun scheint, nämlich der Auffassung, die den rechten Glauben an der Quantität des Geglaubten, an der Zahl der für wahr gehaltenen Dogmen, bemißt. In weiten Kreisen, die einen vermittelnden Standpunkt einnehmen wollen, hören wir sagen: Alles, was in der Bibel und im Katechismus steht, kann man natürlich nicht glauben und braucht es auch nicht; aber eine gewisse — anständige — Anzahl von Dogmen muß man festhalten, wenn man

ein Christ bleiben will. Gleicht nicht, wer so rechnet, einem notleidenden Geschäftsmanne, der in seinem Hauptbuch einen Aktivposten nach dem andern streichen muß und mit Bangen überschlägt, ob ihm genug übrig bleibt, um sich zu halten, oder ob es ihm auch gehen wird wie dem Nachbar Jatho, der so viel verloren hat, daß er den Konkurs anmelden mußte?

Unsre Theologen verstecken diesen Gedanken gern hinter dem Gleichnis von Schale und Kern; aber jeder von ihnen rechnet das Dogma, das er selbst preisgibt, zur vergänglichen Schale, das von seinem linken Nebenmann darüber hinaus Preisgegebene zum unveräußerlichen Kern des Christentums. Und wer zieht uns die Grenze dessen, woran in unsrer Kirche noch geglaubt werden muß? Gewiß kann jeder für sich sagen: hier ziehe ich sie. Aber jeder Versuch, eine die Allgemeinheit befriedigende und damit die für eine Kirchengemeinschaft allein brauchbare Grenzlinie zu zeigen, ist bisher gescheitert. „Schrankenloser Subjektivismus!" — man ist in Versuchung, den Stein aufzuheben, der aus diesem Glashause auf uns geworfen wird.

Genauere Betrachtung des Schriftwechsels zwischen Jatho und seinen Richtern lehrt, daß die fünf Punkte der Anklage — ich bezeichne ihren Inhalt kurz, es ist

1. Der Vater im Himmel,
2. Die Absolutheit des Christentums,
3. Die Sündennatur des Menschen,
4. Die Gottheit Christi und
5. Der Auferstehungsglaube —

nicht Einzellehren der zufälligen Anzahl von fünf sind, sondern die Stellen, an denen der Glaube Jathos seinem Wesen nach mit den Hauptdogmen der Kirchenlehre in Widerspruch gerät, also gleichsam fünf Auszweigungen eines Stammes. Dieser selbst ist die neue Religion, die als ein Ganzes einheitlich der alten gegenübertritt.

Wie überall, wo neuwerdende Gedanken altüberkommene angreifen, finden wir den Gegner wohlverschanzt hinter den bergenden Wällen der Pietät und Tradition und sehen uns überschüttet mit einem Hagel von Schlagworten: Neuerungssucht, Kritiklust, Radikalismus, Modernismus! Wir achten den Gegner und die Fahne, für die er kämpft und auf der das hohe und heilige Wort steht: Treue. Aber wir sagen uns, so wahr die Erde sich dreht und das Denken der Menschen sich wandelt und stetig fortentwickelt, so wahr darf Treue um jeden Preis nicht unser Panier sein; wir blicken zu einem höheren auf und vertrauen auf seinen Sieg. Auf ihm steht geschrieben: Wahrhaftigkeit.

Und noch ein Odium müssen wir auf uns laden: Wir hören den Vorwurf: Ihr reißt den Tempel nieder, den die Väter uns gebaut! Könnt Ihr so schnell einen neuen aufbauen? So spricht in allen religiösen Kämpfen

der Schein gegen das Neue, es steht im Lichte des Unglaubens, denn es ist stark und deutlich in den verneinenden Sätzen, die vom alten Glauben handeln, für seinen eigenen jungen Glauben sucht es erst nach Gestaltung, denn er entsteht nicht wie Pallas Athene aus dem Haupte des Zeus, er muß allmählich wachsen und werden, und er soll sich seiner Unfertigkeit bewußt sein.

Das folgende soll in loser Anlehnung an die genannten fünf Punkte handeln 1) von Gott und vom Menschen, 2) von Christus und dem Glauben an das ewige Leben und 3) von der Kirche und der Absolutheit des Christentums.

I.

Jatho glaubt nicht an Gott, den Vater im Himmel. Was heißt: Vater im Himmel? Wir hören unsre Theologen versichern: Himmel ist natürlich nicht wörtlich sondern nur sinnbildlich zu verstehen. Ist es das wirklich? Wir lesen, daß aus dem Spruchkollegium heraus der Meinung Jathos von dem nur bildlichen Verständnis der Engelerscheinungen in der Weihenacht widersprochen worden sei. Auch die Vorstellung einer Himmelfahrt rechnet mit dem räumlichen Himmel. Sicherlich aber hat zwei Jahrtausende hindurch das christliche Volk ebenso selbstverständlich das Himmelszelt für das Reich Gottes genommen, wie das heute eine zeitgemäße Theologie von sich weist. Und im Hinterlande des alten Glaubens, dessen gesunde Ursprünglichkeit uns Gebildeten so oft als Vorbild hingestellt wird, lebt diese Vorstellung noch heute. Das zeigte sich in der Feindseligkeit der Frommen im Volke — nicht nur im ungebildeten — gegenüber der Luftschiffahrt. Wie heute höre ich noch das Wort aus meiner Kinderstube: „Hätte der liebe Gott gewollt, daß die Menschen flögen, dann hätte er ihnen Flügel wachsen lassen." Die Zeitungen berichteten uns ja von diesen Stimmungen. So verwebt das Wort Himmel den Christenglauben mit rückständigen und kulturfeindlichen Gedanken und bietet schließlich den Stützpunkt für diejenige naive Gottesvorstellung, die die Religion gegenüber der Aufklärung ins Unrecht setzt und diskreditiert. Solange wir vom Dasein Gottes reden und fragen: „Gibt es einen Gott?" wird stets das materialistische Dogma triumphieren: „Es gibt keinen Gott." Denn ein Wesen irgendwo im Weltraume, von dem man sagen dürfte: „Es ist da", kann Gott nicht sein. Auch für den Glauben nicht, der an dem Wort vom Schöpfer Himmels und der Erde hängt; denn dann wäre Gott ja nicht Schöpfer sondern Geschöpf, Objekt und nicht Subjekt der Schöpfung. Als Schöpfer aber ist Gott unsrem Vorstellungsvermögen unfaßlich; das Wort sagt uns nichts mehr, es steht als unenthüllbares Geheimnis da, genau wie die Worte „Urzelle" und „Urschleim." Und ein Spiel mit

Worten ist es vollends zu sagen: Gott hat sich selbst geschaffen, — Wortklang, der sich ins Leere verliert wie Rauchgekräusel in die blaue Luft.

Wie anders redet das Wort „Vater" zu unserm Gemüt. Es spricht von dem Kinderglauben, für den der liebe Gott wie ein Vater seine Kinder behütet und betreut und sie fürsorgend und leitend auf seinen Wegen führt.

Diesen Glauben hat das letzte Jahrhundert den Gebildeten allmählich unterminiert. Daß er vor der harten Wirklichkeit nicht standhält, zeigte am eindrucksvollsten der Blick auf Völkerschicksale und Völkerkonflikte. Solange ein Volk sich selbst für den Mittelpunkt der Welt und für das Lieblingsvolk Gottes hielt, war der Glaube an Gottes Führung seiner Schicksale nach ungebrochen. So steht noch heute das polnische Landvolk, das nicht daran zweifelt, daß auch die Jungfrau Maria polnisch gesprochen hat. Noch Friedrich der Große sprach zu seinen Soldaten vom „großen Alliierten." Aber schon in dem berühmten Schlachtgebet des alten Dessauers „Willst du uns nicht helfen, so hilf wenigstens dem Feinde auch nicht", meldet sich aufklärerischer Zweifel an Gottes Parteilichkeit. Bekannt ist die Geschichte vom Kaiser Franz Joseph, der vor Königgrätz zur Jungfrau Maria ging und sie bat, beim lieben Gott ein gutes Wort für den Sieg Österreichs einzulegen. Sie tat es, erhielt aber vom lieben Gott die Antwort: Es tut mir leid, soeben war König Wilhelm von Preußen selbst bei mir, und dem habe ich den Sieg schon versprochen.

Und heute hat August Bebel die Lacher auf seiner Seite, wenn er über die Verlegenheit der göttlichen Vorsehung beim Ausbruch eines europäischen Krieges spottet.

Dazu kommt die Deutung der Naturkatastrophen, wohlverdienter Landplagen und anderer Strafgerichte Gottes, wie der alte Glaube sie nennt. Wir sehen das katholische Landvolk bei Gebeten, Gelübden, Opfern, Wallfahrten zur Abwendung von Wassers- und Feuersnot, Dürre und Erdbeben. Und was schlimmer ist, wir sollen das Unglück, das den bösen Feind trifft, als den Finger Gottes würdigen. Was aber das schlimmste ist: die Frommen, die mit solchem Vorsehungsglauben Ernst machten, sagten folgerichtig: Blitzableiter und Feuerversicherung ist Sünde, denn du sollst deinem Gott, der dich strafen will, nicht in den Arm fallen.

Das einzelne Menschenleben endlich hängt am zähesten am Vorsehungsglauben. Wir kennen zur Genüge die Art, wie das fromme Sprichwort „Wo die Not am größten, ist Gottes Hülfe am nächsten" von der christlichen Traktätchenliteratur illustriert wird, aber auch den Widerwillen, den der nüchterne Sohn des Zeitalters der Technik, der Naturwissenschaft und der modernen Heilkunde gegen solche Illusionspflege empfindet. Grell beleuchtet wurde dieser Wandel des Denkens kürzlich durch die Parlamentsverhandlung über das Kurpfuschereigesetz. Da kämpften unsre Ärzte Schulter an Schulter mit den Sozialdemokraten für den unbedingten Materialismus

in der Krankenstube. Sie wissen es so gut, wie es der Strafrichter weiß: wer um Heilung aus körperlicher Not nicht den Arzt anruft, sondern den himmlischen Vater, der heißt auch andre Hülfe aus der Überwelt willkommen, Besprechen, Wundertränke und Zauberkräuter. Und den Konservativen, die vom Standpunkte der Kirchenlehre aus den Glauben schützen wollten und erklärten: Es gibt keine erkennbare Grenze zwischen Glauben und Aberglauben, erwidern die Ärzte: Gewiß! und deshalb ist das Gebet um Heilung eines Kranken nichts andres als der Schleichweg zum ersten aller Kurpfuscher!

Wir stellen angesichts dieser Beobachtungen die Wahrheitsfrage und lassen sie uns nicht bei Seite schieben durch die beliebten Querfragen der landläufigen Vermittelungstheologie, als da sind:

Ist es nicht Unrecht, um nichtige irdische Dinge stürmische Gebete gen Himmel zu schicken? oder:

Ist es nicht oft besser für uns, daß unser Gebet nicht erhört wird?

Das sind Ausflüchte. Krankheit und Todesgefahr ist kein nichtiges Ding, für Unzählige auch die Sorge um Essen und Trinken nicht einmal. Und wenn es wahr wäre, daß mir nichts geschehen kann, als was Gott ausersehen und was mir dienlich ist, so hörte Unglück überhaupt auf, Unglück zu sein, und unsre Sprache verlöre ihren Sinn. Solche Auskunft fügt zu einer Illusion eine zweite und sucht sie vergeblich zu verkleiden in tiefsinnige Gedanken vom Segen der Not, dem Bruder des berühmten „Segens der Sünde."

Nein, wir sehen der Wahrheit offen ins Gesicht und fragen:

Gibt es eine göttliche Vorsehung, die den äußeren Lauf der Dinge nach einem väterlichen Willen leitet, der durch Gebete der Menschen beeinflußbar ist?

Die Antwort des alten Glaubens war ein lautes Ja. Die unsrige heißt nicht Nein. Wir blicken auf den unverbrüchlichen Lauf des Naturgeschehens, wie ihn uns die exakte Naturbeobachtung der neuen Zeit zu erkennen gelehrt hat; wir blicken auf das Menschenlos, auf Not und Tod, auf Krieg und Krankheit, auf unverschuldetes und unerklärliches Leid der einzelnen Menschen und der Völker, und wir antworten:

Ob es eine solche Vorsehung gibt, das wissen wir nicht. Der Weltregierer, den die alte Zeit deutlich vor Augen sah, ist unserm Blick entrückt, wie dem Bergsteiger der Ausblick in die Landschaft durch eine Nebelschicht verschlossen wird. Aber wie er den Nebel zu durchdringen sucht, wie er hofft, daß sich der Schleier teilt und den Blick freigibt, so ist auch unsrem Verlangen nach einer Deutung des Weltlaufs dieses Nichtwissen nicht das letzte Wort. Wie ein stilles geheimes „Dennoch" meldet sich die Zuversicht, daß sinnloser Zufall die Welt nicht regieren kann. Und unser Zeitalter der religiösen Übergangsstimmung prägte für den Umlauf im

täglichen Leben eine Münze aus, deren eine Seite den Verzicht des Begreifens aus der neuen Zeit, deren andre Seite die alte Glaubenszuversicht der Vergangenheit zeigt, das Wort von Gottes „unerforschlichem Ratschluß."

Was die Errungenschaften der neuen Zeit dem Menschen vom alten Glauben raubten, das ersetzten sie ihm durch die Entdeckung eines den Alten ungeahnten Maßes von Menschenkraft. Der Dichter der neuentdeckten Menschenkraft, Nietzsche, ists, der der alten Prometheussage neues Leben einhaucht, wenn er singt:

Tot sind nun alle Götter, so wollen wir, daß der Übermensch lebe.

Es handelt sich zuerst nur um die nüchterne Einsicht, daß der Mensch durch seine Vernunft sich den unverbrüchlichen Naturverlauf, der sein grausamer Herr schien, zum gefügigen Werkzeug machen und, wenn nicht die ganze Natur, so doch einen großen und immer wachsenden Kreis von Naturvorgängen seiner Herrschaft unterwerfen kann. Die neue Lebensweisheit, die zuerst aus dieser Einsicht floß, schmeckte anfangs manchmal nach seichtem Rationalismus: — „Jeder ist seines Glückes Schmied" —, manchmal nach Ironisierung des alten Glaubens: — „Gott ist immer mit den stärksten Bataillonen" —, oder nach einem Doppelsinn: — „Hilf dir selbst, so hilft dir Gott". — Alles das klang matt und philisterhaft. Wie anders muten uns die zwei Worte Nietzsche-Zarathustras an, in denen man den Prometheus Goethes zu hören meint, das derbe:

„Ich kochte mir noch jedes Unglück in meinem Topfe, und wenn es gar war, hieß ich es willkommen als meine Speise" —

und das stolzere, das höher hinaufweist:

„Wahrlich so mancher Zufall kam herrisch zu mir, aber herrischer noch sprach zu ihm mein Wille; da lag er schon bittend vor mir auf den Knieen."

Aber es wäre Unrecht, in diesen Worten nicht mehr zu finden als Prometheustrotz. Sie bedeuten eine Hinwendung zu den Kräften, die im Innenleben des Menschen zu finden sind, und damit zur Quelle der Religion unsrer neuen Zeit. Recht auf der Grenze der beiden Zeitalter stehend und nach beiden Seiten ausblickend, bringt ein Wort Schillers diesen Gegensatz zum deutlichen Bewußtsein:

Es ist nicht draußen — da sucht es der Tor,
Es ist in dir, du bringst es ewig hervor —

ein Wort, über das uns der Verteidiger Jathos, Professor Baumgarten, eine lesenswerte Predigt geschenkt hat.[1])

Cogito, ergo sum — ich denke, deshalb bin ich — lehrt der Begründer der neueren Philosophie. „Nichts ist wahrhaft gut als ein

[1]) Altes und Neues aus dem Schatz des Psalters. Nr. 9. Gibt es einen Gott? (Moderne Predigtbibliothek 9. Reihe 1. Heft.)

guter Wille" sagt ihr Vollender, der der Philosoph des Protestantismus genannt worden ist. Und in den Faustworten des Religionsgesprächs, bei denen unser Sinnen am liebsten verweilt, hören wir den Dichter von einem „ewigen Geheimnis" sagen:

Erfüll davon dein Herz so groß es ist,
Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn es dann, wie du willst,
Nenns Glück! Herz! Liebe! Gott!

Denken, Wille und Gefühl sind die drei Titel, die den geistigen Adel des Menschen ausmachen, die Ideale des Wahren, Guten und Schönen bilden miteinander die höhere Welt seines Innenlebens und das Ziel, nach dem er die Kräfte seines geistigen Seins streben fühlt. Daß jeder von uns dieser Überwelt in seiner Seele unmittelbar inne wird, ermutigt uns zu der Behauptung, daß hier die Wurzel der unzerstörbaren Religion liegt, die Wurzel, aus der auch unser neuer Gottesglaube erwächst. Und wir sprechen ihn in einem einfachen, kurzen Worte aus:
Gott ist der Geist, des Kraft der Mensch in seiner Seele spürt.

Der Gedanke, daß Gott Geist ist, eröffnet uns die Aussicht auf ein neues Verständnis auch der Außenwelt. Ist der Mensch, der in sich die höhere Welt des Geistes trägt, von außen gesehen nicht mehr als ein Stück vergänglicher Natur und den Gesetzen des Werdens und Vergehens unterworfen, so gilt vielleicht auch von den Dingen der Außenwelt, daß sie gleich dem Menschen ihre Innenwelt haben. Ist vielleicht die Welt überhaupt von außen gesehen Materie, von innen gesehen Geist? und sehen wir vielleicht nur das Stück der Innenwelt, das die Wohnung unsres Geistes ist? Dieser Gedanke, von Alters her genährt, ist unsrer Zeit von Dichtern, Philosophen und Naturforschern immer greifbarer vor Augen gerückt worden. Ist nicht die Entdeckung von der Entstehung und stetigen Höherbildung der Arten wie eine Anschauungstafel zu Goethes Glaubensbekenntnis:

„Ihm ziemts, die Welt im Innern zu bewegen —"?

So greifen wir mit langsam aufleuchtendem Verständnis nach dem großen Wort der Welterklärung: Nicht als Weltschöpfer, nicht als Weltregierer — nein, als Weltgeist offenbart sich Gott dem Suchen unsrer Zeit.

Aber freilich, nicht in festgefügten Lehrsätzen, wie Frage und Antwort im Katechismus, steht dieser neue Gottesglaube vor uns da, sondern er tastet mit seinen letzten feinsten Ausläufern suchend in die Zukunft, wie die zarten jungen Fäden der aufstrebenden Kletterpflanze in die Luft greifen. —

Deutlicher und zuversichtlicher aber als von Gott redet der neue Glaube davon, was er vom Menschen weiß. Mit der Menschenkraft ist ihm die Menschenwürde bewußt geworden. Von ihr handelt die Sittenlehre, und der Gegensatz von altem und neuem Glauben ist hier nicht weniger groß. Nur sehr flüchtiges Urteil kann behaupten — wie man es so oft hört — das christliche Dogma zwar sei überlebt, die christliche Ethik aber bleibe unangreifbar für alle Zeiten. Eine solche Teilung ist unmöglich, denn ernsthafte Moral ist noch nirgends gediehen als im Nährboden der Religion, die sie aus sich hervorbringt.

So kann es nicht anders sein, als daß der Anklage auf Unglauben die Anklage auf Unmoral auf dem Fuße folgt.

Sie lautet: Jatho und seine Anhänger leugnen die Sündennatur des Menschen. Die Krone der Schöpfung, seine Majestät der Mensch, kann das demütigende Wort Sünde nicht mehr hören. — Das ist als Beobachtung zunächst für die Jathogemeinde zuzugeben. Nicht daß man den Gegensatz von gut und böse leugnete, — das behaupten auch unsre Gegner nicht. Aber ein Ausweichen vor dem sittlichen Ernst, der in der kirchlich überlieferten Bibelsprache zum Ausdruck kommt, finden wir überall unter den Gebildeten und durchaus nicht nur unter Jathos Parteigängern. Achtet man in unsern Gerichtssälen darauf, wie die vorgeschriebene Verwarnung des Zeugen vor der Sünde des Meineids gehandhabt wird, wenn der Richter gebildetes, ja überhaupt städtisches Publikum vor sich sieht, so sieht man unverkennbar eine immer wachsende Scheu, von den Strafen dieser Sünde im Jenseits zu reden, und eine immer stärkere Neigung, den Zeugen bei der Ehre zu fassen mit einem derben Wort wie „ein anständiger Mensch lügt nicht vor Gericht". Der Richter folgt dem Zuge der Zeit, von Menschenehre und Menschenwürde zu reden und statt des alten Sprachgutes von Tugend und Laster einen neuen Moralkodex zu bilden: loyal, anständig, reell handeln, ein Ehrenmann sein, das Ehrenwort geben, oder mit der noch feineren englischen Anleihe: „gentleman, gentlemanlike".

Wie kommt es, daß den Laien links und rechts das Wort Sünde einen Beigeschmack von Katechismus und Gesangbuch, Konfirmandenstunde und Bibelkränzchen hat, den sie meiden?

Der Grund liegt, sehe ich recht, in der Wurzel der kirchlich überlieferten Moral. Der Baum, dem diese Moral aufgepfropft ist, ist das altjüdische Strafrecht, wie es in dem zehnfachen Verbot „Du sollst nicht" verfaßt ist. Barbarisch nennt Mittler in Goethes Wahlverwandtschaften die Institution, den Kindern in der Religionslehre Mord und Totschlag zu verbieten und die zivilisierte Sittenlehre kümmerlich an dem „Was heißt das?" nachzuschleppen. Das ist ja der Unterschied des Rechts von der Sittenlehre, daß es nur einen bestimmten Bezirk durch Verbote abgrenzt, die Freistatt mitten inne aber dem Belieben zum Tummelplatz überläßt.

Die Übertretung der Schranken aber ist Verletzung dessen, der sie gezogen hat, also – so lehrt das jüdische Strafrecht – des überweltlichen Gesetzgebers, der den Menschen als Person gegenübertritt, der die einzelnen Übertretungen bucht wie der Gläubiger die Posten im Schuldbuch, die der Mensch als armer Schuldner bezahlen muß, wenn der Gläubiger sie ihm nicht aus Gnade erläßt. Mit dem Tode und ewiger Verdammnis bezahlt der sündige Mensch seine Sündenschuld.

Dies die altjüdische Grundlage, auf der nun die Kirchenlehre von der Erbsünde, der Erlösung und Begnadigung des Sünders folgerichtig aufgebaut ist. Da müssen wir allsonntäglich das Bekenntnis von der unentrinnbaren, hoffnungslosen Sündenverderbnis des Menschen ablegen. Wir sollen uns dabei fest vornehmen, uns zu bessern und der Sünde abzusagen. Dabei wissen wir aber wohl, daß diese guten Vorsätze ganz ebenso von allen Kirchgängern der Zeiten vor uns und nach uns gefordert werden und bei ihnen wie bei uns nach der Lehre der Kirche ganz vergeblich bleiben müssen, – der Sonntag, an dem dieses Vergeblich nicht gälte, er müßte ja Lithurgie und Predigt aus dem Gleise werfen und unsre Kirche aus den Fugen heben. – Was Wunder, daß die Zahl derer immer größer wird, die solchen Gottesdienst meiden, und der Spott über die abstumpfende, leere Form dieses Kultus immer lauter?

Doch nicht genug. Der ärgste Anstoß liegt erst in der kirchlichen Erlösungslehre selbst. Denn sie setzt sich mit der dargestellten Sündenlehre in unlöslichen Widerspruch. Die Sünde wird dem Menschen zur Schuld angerechnet vermittelst der Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, zwischen gut und böse zu wählen. Der Mensch kann die Sünde meiden und den Weg der Tugend gehen. So wird ihm jede Verfehlung auf dem Schuldkonto gebucht. Auf der andern Seite aber lehrt ja die Kirche, daß es ohne die Gnade Gottes kein Entrinnen vor der Macht der Erbsünde gibt. Ich weiß, daß ich nicht aus eigenem Verdienst und Kraft zum Heil kommen kann. Die Lehre also verneint zur Ehre der helfenden Gnade Gottes eben jene Willensfreiheit, die um der Sündenschuld willen behauptet wurde. Und so bleiben wir in dem Dilemma stecken, daß der Mensch frei ist, das Böse zu tun, nicht aber das Gute, und daß er von Gottes Gnade reden darf, die in ihm mächtig gewesen ist zum Guten, aber nicht von Gottes Ungnade da, wo die Kraft zum Guten versagt hat. Der denkende Mensch erkennt hier, daß er durch eine doppelte Buchführung um sein ehrliches Verdienst gebracht wird. Hier hat die Lehre der Reformation den Sinn des Evangeliums in Widersinn verkehrt, und damit rächte es sich, daß sie in ihrem heiligen Eifer gegen den Ablaßmißbrauch auf dem Felde der christlichen Sittenlehre den Weizen büschelweise mit dem Unkraut ausgerauft hatte, indem sie Heiligenverehrung und Schätzung guter Werke ausmerzte.

Das alles empfindet der Gebildete heute als ein Stück Religion seiner Kinderstube, eine naive Vermenschlichung Gottes, ein kaufmännisches Rechnen mit Schuld und Schulderlaß, kurz als eine Religion, die hinter den sittlichen Begriffen und Anforderungen unsrer Zeit zurückgeblieben ist. Denn ein Sittlichkeitsideal ist es, das in dem Wort von der Menschenwürde lebt. Und aus sittlichem Empfinden protestiert der moderne Mensch gegen die Herabwürdigung der menschlichen Natur durch die lutherische Sünden- und Gnadenlehre. Die berühmt gewordene Strophe

„Ich bin ein altes Rabenaas, ein rechter Sündenlümmel"

— mag sie nun Ernst oder Satire sein, sie illustriert unsern Widerspruch gegen die darin gemalte Seelenstimmung. Denn auch die ernste, fromme Strophe:

„Es ist doch unser Tun umsonst, auch in dem besten Leben"

sie klingt uns am Sarge so manches verehrten, geliebten Gestorbenen, der aus reich gesegnetem Wirken scheidet, wie eine Beleidigung.

Wir stellen deshalb dieser pessimistischen Lehre unsre Überzeugung entgegen, daß in der höheren Welt, die der Mensch in seiner Seele trägt, die Kräfte beschlossen liegen, die in allen Dingen fähig sind, Großes und Gutes zu wollen und zu vollbringen; daß es einzig und allein gilt, diese Kräfte aufzusuchen, anzuregen, zu fördern und zu leiten zu natürlicher Entfaltung; — und endlich, daß wie Weizen und Unkraut auf dem Acker nebeneinander keimen und einander den Boden streitig machen, so auch im Innenleben des Menschen gute und böse Keime nebeneinander liegen und daß die Bösen nicht anders überwunden werden können als dadurch, daß die guten in stärkerem Wachstum sie verdrängen und überwinden. Wir sehen dabei das Strafrecht nur für die gröbste Vorarbeit sittlicher Kulturpflege an, weisen ihm also den untersten Platz an. Erst jenseits seiner rohen Schranken beginnt die eigentlich sittliche Arbeit am Menschen, da wo das gedankenlose „Erlaubt ist, was gefällt" der Einsicht weicht, daß der Mensch auf dem Gebiete geistiger Kultur nicht einen einzigen sittlich indifferenten Schritt tun kann, daß nicht im Unterlassen, sondern im Tun, im Wirken und Schaffen, in der positiven Arbeit und in ihrer Richtung, ihrer Kraft, ihrer Intensität und ihrem Pulsschlag diejenige Sittlichkeit ruht, die als eine positive Größe im Menschenleben Werte schafft.

Die heutige Kindererziehung steht bereits auf diesem Boden. Nicht mehr „Tugend" sondern „Kraft" heißt ihr Losungswort. Das tugendhafte, artige Kind, der Musterknabe, es ist dem modernen Erzieher ein Gräuel, denn es fehlt ihm am besten, an der Lebenskraft; deshalb ist er ein Duckmäuser, weichlich und matt wie eine verkümmernde Pflanze.

Ein zweiter Grundsatz der heutigen Erziehung entspringt derselben Einsicht: der Appell an das Ehrgefühl ist wirksamer als ewiges Schelten und Strafen. Auch die allerjüngste Blüte am Baume der modernen Päda-

gogik ist von dieser Hoffnung getrieben: die Selbstverwaltung in der Schule.

Doch mag man hier auch verschieden urteilen, das Wort Erziehung selbst wäre ja ohne jeden Sinn, wenn es so stünde, daß das tägliche Ersäufen des alten Adam und das tägliche Anziehen des neuen Menschen eine immer wieder vergebliche und von vorn anfangende Sysiphusarbeit wäre. Erziehen bedeutet ja eine dauernde, stetige, fortschreitende Arbeit des Hinaufziehens, Höherhebens, Fortbildens, Entwickelns. Diese Einsicht stellt die Menschennatur in die Reihe alles dessen, was in einem Entwicklungsprozeß aufwärts strebt. Und vom einzelnen auf die Gemeinschaft der Menschen übertragen, führt dieser Glaube uns zu jenem stolzen Optimismus, den Nietzsches Wort ausspricht: „ein Pfeil und eine Sehnsucht zum Übermenschen", wie ihn Goethe bekannt hat in den Worten, die uns über jeden Rückschlag und Mißerfolg hinweg wie das Sonnenlicht nach schwerem Sturm umleuchten:

„Wir bekennen uns zu dem Geschlecht, das aus dem Dunkeln ins Helle strebt".

Man hat Jathos Predigtweise eine Verweichlichung, Vergoldung, Überzuckerung der harten, rauhen Wirklichkeit gescholten. Wir rechten nicht um seine Worte oder seine Lieblingswendungen. Wer aber den nirgends bestrittenen Satz, daß die Sünde der Leute Verderben ist, zum Alpha und Omega der Wortverkündung machen will, der kehre folgerichtig vom Neuen zum Alten Testament zurück. Denn man mag von der christlichen Weltanschauung denken, wie man will, was das Neue Testament vom Alten unterscheidet, ist, daß es in dem Satze „die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang" das Wort „Furcht" durch das Wort „Liebe" ersetzt hat.

Beim Worte „Liebe" hören wir von einer besonders schweren Anklage gegen Jatho. Das Spruchgericht rügt hier in der Urteilsbegründung, daß Jatho die Liebe zwischen Mann und Weib ohne jede Einschränkung hoch preise. Auch darin liegt ein Zug unsrer Zeit, die sich mit der kirchlich überlieferten Auslegung des sechsten Gebotes in Widerspruch befindet und sich in Literatur und Kunst, in der Frauenbewegung und im Leben einzelner dagegen auflehnt. Das Schlagwort, mit dem diese Zeitkrankheit von den Anhängern der überlieferten Moral bezeichnet wird, heißt „Sich ausleben". Aber auch hier lehrt ruhige und wohlwollende Betrachtung, daß diese Erscheinung nur die erklärliche Reaktion gegen eine Morallehre der Kirche ist, die dem Denken und Empfinden der neuen Zeit nicht mehr entspricht, sondern auf Anschauungen des Mittelalters verharrt. Das Gebiet der Liebe zwischen Mann und Frau wird von der Kirchenlehre durch das Wort Erbsünde für unrein erklärt. Hier wirkten offenbar zu-

sammen die Erwartungen des Urchristentums vom nahen Weltende, angesichts dessen es der Mühe nicht mehr wert schien, irdischer Liebe nachzujagen, und das später in der katholischen Kirche entwickelte asketische Lebensideal der Mönchsmoral, eine Lehre, mit der auch die Reformation noch nicht offen gebrochen hat. Auch sie nannte noch die irdische Liebe Sünde und die Ehe eine Konzession an die menschliche Schwachheit.

Es mag sein, daß zu Zeiten niedriger Kultur für das christliche Volk ein solcher Radikalismus erziehlich geboten war. Auch unsre Führer in der Antialkoholbewegung behaupten ja, wie die Dinge lägen, sei mit Mäßigkeitsbestrebungen nichts ausgerichtet, nur völlige Enthaltsamkeit könne helfen. Auf diesem tiefen Niveau steht unsre Zeit aber nicht mehr. Wir sind moralisch mündig geworden und befinden uns unsrer Kirche gegenüber in der Lage erwachsener Kinder, die zu selbständigem Denken und freier Selbstbestimmung herangereift, immer noch in der äußeren Zucht des Elternhauses festgehalten und am Eigenleben gehindert werden. Sie lehnen sich trotzig gegen den Geist des Elternhauses auf und suchen mit Gewalt ihre Fesseln zu sprengen. Aus solchem Trotz ist so manches zu verstehen, was die ältere Generation unter uns an dem in Schaufenstern, Theatern, Romanen zur Schau gestellten Sich-ausleben erschreckt und abstößt. Es fehlt durch die Schuld der Kirche, die nicht rechtzeitig nachgegeben und der Zeit sich angepaßt hat, heute an der gelassenen, ruhigen und überlegenen Würdigung dieses Gebietes. Und das berühmt und berüchtigt gewordene Bild, das Frenssen in Hilligenlei von Anna Boje zeichnet, die in dem Empfinden ihres Liebeslebens ratlos hinundherschwankt zwischen heilig und unheilig, es spiegelt die öffentliche Meinung unsrer Tage wieder, die bald, den Namen Goethes im Schilde, gegen Mucker und Sittlichkeitsfanatiker für die freie Kunst zu Felde zieht, bald in Vereinen, Kongressen und Ausstellungen zur Bekämpfung des Schmutzes in Wort und Bild bis zum christlichen Puritanismus zurücklenkt, dem das unbefangene Kunstschaffen sittlich verdächtig wird.

Möchte die christliche Ethik uns endlich aus diesem Zwiespalt herausführen zu der sicheren und gefestigten Bewertung der in die Menschennatur gelegten Kräfte, zu dem Ideal, das die Einschränkung gegenüber dem Sichausleben nicht mehr in dem Sich-kasteien sondern im Sich-beherrschen findet, und damit zum Verständnis dafür, daß die Natur der Vernunft gehorchen soll wie das edle Pferd dem Zügel des Reiters zu zweck- und sinnvoller Lebensbetätigung und Lebensgestaltung.

II.

Wir kommen nun zu der schwerstwiegenden Einwendung unsrer Gegner: Was hat diese Religion Goethes und ihr selbstherrlicher Optimismus mit Christus und dem Christentum zu schaffen?

Unsre Antwort ist eine zweifache. Die erste klingt negativ. Sie handelt von dem Christus des kirchlichen Dogmas. Es erzählt uns die wunderbare Heilsgeschichte, die sich nach Gottes Ratschluß zugetragen hat, beginnend mit der Auserwählung des Volkes Israel unter allen Völkern, mit der Berufung Moses, dem der Herr im brennenden Busch erscheint und auf dem Sinai die Gesetzestafeln gibt. Durch himmlische Boten in Menschengestalt tut er den Menschen seinen Willen kund. Durch den Mund der von ihm erweckten Propheten weissagt er die Erfüllung aller Sehnsucht nach Erlösung des Menschengeschlechts. Und dann erscheint der Stern den Weisen, dann singen die himmlischen Heerscharen draußen bei den Hirten, da steigt Gott selbst vom Himmelsthron auf die Erde herab. Als Sohn der Jungfrau geboren, von der Stimme des Vaters bei der Taufe als Gottes Sohn beglaubigt, durchzieht er, Wunder über Wunder vollbringend, das Land, bis er sich seinen Gläubigen durch die leibliche Auferstehung vom Tode als dessen Überwinder offenbart, nicht ohne zuvor die Geister im Gefängnis erlöst zu haben. Dies ist der Wendepunkt in der Heilsgeschichte. Die Menschen, bis dahin dem Tode als der Sünde Sold verfallen, werden von nun an gleich ihrem Herrn auferstehen zum ewigen Leben im Himmel, in den sein auferstandener Leib vor den Augen seiner Jünger aufgefahren ist, um droben neben dem Vater zu thronen, von dem er auf den Wolken des Himmels wiederkommen wird zum jüngsten Gericht über die Lebenden und die Toten.

Wenn wir diese Heilsgeschichte als Ganzes wie ein mächtiges, farbenprächtiges Glaubensgemälde an unserm Auge vorüberziehen lassen, so werden Empfindungen in uns wach wie beim Durchwandern der Säle der Dresdener Galerie oder beim Anhören der Passionsmusik von Johann Sebastian Bach. Die besondre Betrachtungsweise der Jathogemeinde ist aber, diese Schwingungen des Gemüts bewußt auszuschalten, um der strengen Wahrheitsfrage zu ihrem Recht zu verhelfen: hat sich diese Geschichte so zugetragen?

Ihre Besonderheit liegt, in einem Wort gesagt, darin: Gott offenbart sich den Menschen durch eine Kette von Zeichen und Wundern. Wollte heute jemand solche Wunder als Tatsachen behaupten und träte er selbst als Augen- und Ohrenzeuge dafür auf, wir würden ihm nicht glauben, ja wer das doch täte, setzte sich Zweifeln an seiner Vernunft und seiner Bildung aus. Blicken wir in die Geschichte zurück, so sehen wir, daß es noch zu Luthers Zeit nicht so stand, daß damals noch wie in der ganzen älteren Zeit allenthalben Vorgänge berichtet und fest geglaubt wurden, die auf außerirdische Ursachen, göttliche oder satanische, zurückgeführt wurden. Die Wandlung der Anschauung in den letzten vierhundert Jahren beruht offenbar auf der seit dem Aufklärungszeitalter von den Menschen erlernten präzisen Beobachtung der Wirklichkeit, einer

Beobachtung, die es als einen für unsre Zeit unumstößlichen Erfahrungssatz bewährt hat, daß Dinge von der übernatürlich-wunderbaren Art der biblischen Heilsgeschichtstatsachen nicht geschehen und niemals geschehen sind. Nur dieser Erfahrungssatz berechtigt uns, den Glauben an Zauberkunst und Hexerei gleichermaßen abzulehnen wie den Glauben an die göttlichen Wunder, um derentwillen das Volk der katholischen Kirche zu Reliquien und Heiligenbildern wallfahrtet.

Zu dem Erfahrungssatz der Gegenwart kommen zwei Lehren der Geschichtsforschung hinzu: die eine ist die Entdeckung, daß Wunder — und zwar durchaus unglaubwürdige, aber von der Art der biblischen Wunder — auch in anderen vor und neben dem Christentum historisch entstandenen Religionen überliefert und als Beweise einer Gottesoffenbarung an die Menschen ausgegeben worden sind; und die zweite ist die für den Laien noch überraschendere Feststellung unsrer Theologen, daß die angeblichen Weisagungen der Propheten auf die spätere Heilsgeschichte nicht als ein wunderbares Vorherwissen der Zukunft angesehen werden dürfen, weil ein solcher Sinn erst nachträglich in ihre Worte hineingedeutet worden ist.

So stellen wir denn die Wahrheitsfrage wieder und lehnen wieder die Versuche unsrer Theologen, ihr auszubiegen, ab, so die Gegenfrage: Was heißt denn Wunder? was sind denn Naturgesetze? Sie will uns von der Sache ab auf die Untiefen abstrakter Begriffsbildung locken.

Wir lehnen auch die Abschwächungen des Wunderglaubens ab, die etwa sagen: an große Wunder — die Sonne, die im Tale Gibeon stillsteht — kann man natürlich nicht glauben, die sind unmöglich, aber kleinere — die Verwandlung von Wasser in Wein — kann Gott wohl gewirkt haben; oder die noch beliebtere Unterscheidung: religiös gleichgültige Wunder — die sprechende Eselin — lehnen wir ab, religiös wichtige — die Jungfrauengeburt — halten wir aber fest.

Statt solcher Halbheit sagen wir aus der Erkenntnis und Erfahrung unsres Zeitalters heraus:

Daß ein erstorbener Leib von Fleisch und Blut wieder lebendig gemacht worden sei, glauben wir nicht und werden es nie wieder glauben.

Mit diesem Verzicht auf jede Art von Wunderglauben in Bezug auf die Heilsgeschichte wie auf die Menschengeschichte überhaupt wird die Frage sinnlos, ob Jesus etwas andres gewesen sei als ein Mensch. Als die unsterblichen Götter sich unter die kämpfenden Helden vor Troja mischten und als Nixen, Zwerge und Riesen den deutschen Märchenwald bevölkerten, da galt beim Anblick so manchen Lebewesens die Frage: Ist es ein Mensch oder nicht? Wir aber glauben daran, daß niemals ein Wesen in Menschengestalt über die Erde gegangen ist, das etwas andres gewesen wäre als eben ein Mensch. Und wir könnten uns begnügen, jedem Versuch der Kirchenlehre, das Dogma aufzubauen vom

„wahrhaftigen Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren", das bündige Wort entgegenzuhalten, das Harnack an Jatho schrieb:

„Sie haben Recht, die Zweinaturenlehre ist unhaltbar".

Aber zum Erstaunen und zur Verwirrung der Laien rechts und links sehen wir die moderne Theologie emsig bemüht, uns den Ertrag dieser Einsicht, die ihre Forscherarbeit uns erschlossen hat, wieder zu entreißen und eine Art umgekehrten Penelopewerkes ausführen: Der Königsmantel göttlicher Würde der Person Christi ist beim hellen Tageslicht der Geschichte und Philosophie von unsern Theologen mehr und mehr zertrennt worden. Nachts aber beim Mondlicht eines mystischen Christuskultus oder beim Kerzenschimmer einer romantischen Jesusverherrlichung mühen sie sich, ihn immer wieder neu zu weben.

Sie nennen Jesus nach wie vor mit den Ausdrücken des alten Dogmas den Sohn Gottes, den Erlöser, den uns Gott zum Herrn und Christ gemacht hat, der auf der Seite Gottes steht, in dem Gott war und sich offenbart hat.

Wir verstehen diese Sprache nicht und nennen sie eine Ja- und Nein-Theologie; denn der Sinn, den wir mit solchen Wendungen verbinden müssen, führt uns immer wieder von der Weltanschauung unsrer Zeit hinab entweder zur griechischen Mythologie oder zum Himmelsglauben unsrer Kinderstube oder zum mühsam überwundenen altkirchlichen Dogma. Aber nur von diesem Dogma aus gesehen wird es verständlich, daß ihnen, wie sie nicht müde werden zu versichern, der Satz „Jesus war ein bloßer Mensch" ärgerlich im Ohr klingt. Sie hören aus dem Wörtchen „bloß" eine Erniedrigung und Herabwürdigung heraus, gegen die sie Einspruch erheben zu müssen glauben. Und doch trifft das nur vom Standpunkt der Kirchenlehre zu, die den Abstand des sündigen Menschen vom heiligen Gott nicht weit genug messen kann. Für unsre Anschauung von Menschenkraft und Menschenwürde ist das Wort „er war ein Mensch" ein Ehrentitel etwa vom Klange des Shakespearewortes:

„Er war ein Mann, nehmt alles nur in allem".

Das Geheimnis der Person Christi, vor dem die modernen Theologen uns ein Halt zurufen, es ist ja nichts andres als das Geheimnis der menschlichen Persönlichkeit, des Genies, des Heros. Und wenn wir bei diesem Geheimnis der Mahnung Goethes willig folgen, das Unerforschliche ruhig zu verehren, so drängt sich uns nun von selbst jenes Wort dafür auf, das unser großer Carlyle geprägt und einem wundervollen Buche zum Titel gegeben hat: Heldenverehrung. Wir fassen darein auch die Einsicht, die die moderne Theologie uns vor allem deutlich gemacht hat und die wir freudig bejahen, daß die Lehre ohne den Lehrer eine tote Formel ist, daß es Christentum ohne Christus nicht geben kann, daß sich das innere Feuer persönlichen Lebens nur an persönlichem Leben entzündet.

Dies alles zusammenfassend sagen wir: Jesus war ein Held – ob der größte von allen, das wagen wir nicht zu ermessen, aber wir wüßten auch nicht, warum wir es abstreiten sollten – und Heldenverehrung ist die Weise, in der wir seiner Kraft teilhaftig werden. Aber jede Aussage über ihn lehnen wir ab, die über den Rahmen der Heldenverehrung hinausginge[2]).

Eines kurzen Wortes bedarf es hier zu der Anklage: Jatho glaubt nicht an das ewige Leben nach dem Tode. Unsre Gegner scheinen dieser Frage fast die größte Bedeutung beizumessen, während sie von unserm Standpunkt aus die geringfügigste ist, die wir nur in Kürze zu erwähnen brauchen. Der kirchliche Auferstehungsglaube wurzelt historisch in dem Pauluswort: Ist Christus nicht auferstanden, so ist unser Glaube eitel. Das heißt, so wahr Jesus durch seine leibliche Auferstehung den Tod, der Sünde Sold, überwunden hat, so wahr werden auch wir gleich ihm auferstehen zu ewigem, seligem Leben.

Diese Wurzel des kirchlichen Auferstehungsglaubens ist uns durch unsre heutige Stellung zum Wunderbericht von Auferstehung, Höllen- und Himmelfahrt abgeschnitten. Aus ihr wuchs den Alten der Glaube daran, daß Jesus, der aus dem Himmel zu uns herabgekommene Gottessohn ein, Wissen um himmlische Dinge mitgebracht habe und aus diesem göttlichen Wissen heraus zum Schächer am Kreuz gesagt hat: „Wahrlich, noch heute wirst du mit mir im Paradiese sein". Wir von unserm heutigen Standpunkt, den wir der Heilsgeschichte mit Zeichen und Wundern gegenüber einnehmen, behaupten: Kein Mensch weiß irgend etwas aus jenem Lande des Jenseits, „von deß' Gebiet kein Wandrer wiederkehrt", auch Jesus wußte nichts davon.

Daraus ergibt sich für uns die Folgerung: Weit entfernt davon, das Recht und den Wert der Hoffnungen zu leugnen, die die größten Denker aller Zeiten an das Jenseits geknüpft haben, betonen wir nur die moderne Einsicht, daß man die vielgestaltigen Hoffnungen in dieser Richtung mit dem bescheidenen Bewußtsein des völligen Nichtwissens pflegen soll. Den Anspruch der christlichen Kirche aber, irgend eine Art von Gewißheit darüber sei es durch ihre Prediger uns geben zu wollen, sei es von unserm Denken und Glauben zu fordern, lehnen wir ab, und das wiederum um der inneren Wahrhaftigkeit unsrer Religion willen, die uns höher steht als alle Wünsche und Bedürfnisse des Menschenherzens, auch als das stärkste Verlangen nach Trost beim Abschied an den Gräbern unsrer Lieben.

---

[2]) Was gegen Heldenverehrung überhaupt einzuwenden ist, gehört nicht hierher, ist vielmehr eine allgemeine Streitfrage der Geschichtsphilosophie und bleibt das, wenn auch konservative Dogmatik dort ihre Anleihe macht, um Harnack und Jatho in die gleiche Verdammnis zu tun.

III.

Hier steht nun die letzte und praktisch wichtigste Frage vor unsern Augen:

Scheidet uns nicht dieser Glaube und die Stellung zur Person Christi vom Christentum und der Kirche?

Diese Frage nimmt weit und breit im Laientum jene andre Fassung an, die ihren Sinn noch deutlicher macht:

Muß nicht jede organisierte menschliche Gemeinschaft eine bestimmte gemeinschaftliche Grundlage ihrer Zusammengehörigkeit haben, wie jeder Verein seine Satzungen? Muß also nicht die in einer Kirche zusammengefaßte Gemeinschaft von Christen ein objektives Bekenntnis ihrer gemeinsamen Überzeugung haben, das unverrückbar feststeht und dem sich beugen muß, wer dieser Gemeinschaft zugehören will?

Die so sprechen, empfinden wohl selbst den Vorwurf, daß sie unsre Kirche so betrachten, als wäre sie ein Verein wie — das Wort fiel kürzlich — ein Kegelklub. Und sie fügen bedeutungsvoll hinzu: wie man als gebildeter Mensch für seine eigne Person zu diesen Dingen steht, das ist natürlich eine ganz andre Frage! Bisweilen folgt dann noch der nachdenklich und überlegen gesprochene Nachsatz: Was ist denn überhaupt Wahrheit?

Die so sprechen, sind hohe und maßgebende Instanzen in unserm Vaterlande, und sie berufen sich auf das schöne fromme Wort aus dem Munde des alten Kaiser Wilhelm: „Ich will, daß meinem Volke die Religion erhalten bleibt". Und doch können wir mit ihnen nicht rechten. Sie degradieren dieses Wort zu einer nüchternen Staatsverwaltungsmaxime des heiligen Bürokratius und tun damit das ärgste, was man dem Königreich der Religion antun kann: sie stoßen die Wahrheit vom Thron und setzen die Zweckmäßigkeit, genannt Staatsraison, darauf. Dagegen protestieren wir der Religion wegen und behaupten: es ist eine unzulängliche Anschauung davon, was es mit der Religion auf sich hat, wenn man meint, dem Volk den Segen der überlieferten Religion dadurch konservieren zu können, daß man es gegen den Meinungsstreit der vermeintlichen und wirklichen Sachverständigen hermetisch abschließt. Und der unbestreitbare Satz, daß es drei unterschiedliche Arten des religiösen Vorstellungslebens gibt und geben muß, die des Fachmannes, die des Gebildeten und die des Kindes aus dem Volk, — er kann nie und nimmer die Weisheit rechtfertigen, dem Volke eine Religion zu erhalten, die die geistig führenden Schichten bei Seite geworfen haben wie ein abgetragenes Kleid. Auch hier verlangen wir um der Religion willen der Wahrheitsfrage ins Gesicht zu sehen; denn wir werden nicht uns und nicht dem Volke irgend eine Religion erhalten können, wenn nicht die, zu der wir uns in innerer Wahrhaftigkeit bekennen.

Die Kirche selbst tritt nun freilich mit dem vollen Wahrheitsanspruch auf. Daß die Kirchenlehre die abschließende Heilsoffenbarung und als solche absolute Wahrheit sei, das ist ihr Dogma, und daß Jatho an diese Absolutheit nicht glaube, das ist der letzte der Anklagepunkte.

Hier stehen wir zu Jatho und bekennen: Absolute Wahrheit in dem Sinn einer übernatürlichen Offenbarung, die das Christentum vor allen andern Religionen voraushätte, finden wir nicht mehr darin Die Berührung und Vermischung aller Konfessionen und Religionen durch den modernen Weltverkehr und den Gedankenumlauf über den ganzen Erdball hat uns den naiven Glauben zerstört, daß wir mit dem Christentum im Mittelpunkte der Welt ständen. Ein Schlaglicht auf diese Stimmung warf vor kurzem die Art, wie bei uns über das heidnische Volk der Japaner in ihrem Kriege mit Rußland geurteilt wurde, und wie unsre Witzblätter an der Bravour der japanischen Soldaten das Kaiserwort ironisierten, nur ein guter Christ könne ein guter Soldat sein. Das Liebäugeln des Großstadtpublikums mit dem modernen Buddhismus, mit Theosophie und andern außerchristlichen Religionsideen ist sicherlich nichts andres als die Reaktion des modernen Empfindens gegen das Etwas im Christentum, das uns nach religiösem Chauvinismus schmeckt. Nichts andres ist im kleinen die unter den Gebildeten allenthalben starke, ja ich möchte behaupten, wachsende Abneigung gegen die Art und Weise, wie im Evangelischen Bunde der Kampf gegen die christliche Schwesterkonfession in unserm Vaterlande geführt wird. Diese Stimmung ist in Gefahr, einem völlig resignierenden Relativismus zu verfallen, der achselzuckend spricht: was ist der Glaube des einzelnen Menschen? ein geographischer Zufall! Hier hilft uns Jatho zu einer höheren befreienden Auffassung, indem er uns wiederum auf Carlyle hinweist, der aus tiefster Religiosität heraus bekennt: „Jede Religion ist wahr, an die ernstlich geglaubt wird". Wie das gemeint ist, verdeutlicht die Fabel von den drei Ringen in Lessings Nathan: Wir deuten sie uns mit Carlyle so: Es gibt keinen echten Ring in dem Sinne einer einzigartigen Herkunft oder besondren Zauberkraft, sondern alle Ringe sind aus dem Stoff gemacht, der unsrer Erde abgewonnen ist, alle aber sind aus edlem Metall; die Stärke und die Reinheit des Edelmetalls allein ist es die den Wert des Ringes ausmacht.

Was gibt uns nun das Recht, das Christentum unsern Ring zu nennen, den wir allen andern vorziehen? Um einen objektiven Vorzug, ein abstraktes und theoretisches Abschätzen und Bewerten handelt es sich dabei überhaupt nicht, schon weil es uns an allen Voraussetzungen zur objektiven Beurteilung fehlt. Wir stehen ja nicht über den Religionen, sondern in der einen mitten darin. Wir können deshalb ebensowenig objektiv über das Christentum urteilen wie ein Kind über sein eignes Elternhaus. Mit diesem Vergleich ist die Antwort gegeben: Das Christen-

tum ist unser Ring, weil die Christenheit unsre religiöse Heimat ist. Wir sind Christen, wie wir Bürger unsres Vaterlandes, unsres Heimatortes und Kinder unsres Elternhauses sind. Das ist so, weil es als historisches Faktum vor uns liegt, weil es sich von selbst versteht. Und wer uns sagt, wir wären keine Christen, dem antworten wir: was in aller Welt sollten wir denn sonst sein? Diese Tatsache ist uns aber nicht nur ein geographischer oder historischer Zufall. Der modernen Theologie, insbesondre der historischen Schule, danken wirs, daß wir neben unsre natürliche auch eine religiöse Heimatliebe stellen, mit der wir in die Geschichte zurückschauend bekennen:

„Was hast Du, das Du nicht empfangen hast?"

Wie jedes Menschenkind mit seiner ererbten Naturanlage, mit den Einflüssen von Erziehern und Kameraden, mit den Eindrücken, den Menschen und Bücher, Freundschaften und Schicksale ihm aufprägen, in einer bestimmten Vergangenheit wurzelt und aus ihr sein Eigenleben hervortreibt, so wurzelt jeder von uns auch religiös in der geistigen Vergangenheit seiner Zeit; welche wäre das aber für uns, als eben die christliche?

Hier wird deutlich, daß die Frage, die unsre Gegner an uns richten: Seid ihr noch Christen? den friedlichen Klang einer Aufforderung zu gütlicher Scheidung aus rein sachlichen Gründen nicht hat, der von der herrschenden Meinung dem Irrlehrengesetz beigelegt wird. Es handelt sich nicht um Austritt aus einem Verein, dem man ebenso gut fern bleiben kann, wenn man die Satzungen nicht billigt, sondern um Ausweisung aus der Heimat, ja noch mehr: Der Vorwurf „Ihr seid nicht mehr Christen" nennt uns entartete Kinder unsres Elternhauses, die ihre Kindesrechte und ihr Erbe verwirkt haben. Nicht ob Christentum oder eine andre Religion die unsre ist, kann gefragt werden, sondern ob wir, die Jathogemeinde, ein mißbildeter, ein geiler oder ein verdorrter Trieb am Baume des Christentums sind, der abgehauen und ins Feuer geworfen werden muß. Kein Kirchengesetz und keine Juristenweisheit kann uns darüber wegtäuschen, daß in der Anklage auf Irrlehre das persönliche Moment, das religiös-moralische Werturteil, unlöslich mit dem sachlichen Meinungsstreit verbunden ist. Von hier aus gesehen erscheint es schwer begreiflich, daß die Prüfung der Lehre Jathos von seinen Richtern nicht unter den Gesichtspunkt der Entwicklung und Entartung gerückt worden ist, von dem aus zu fragen gewesen wäre: Auf welchem Zweige des Baumes unsrer evangelischen Kirche sind diese Früchte gereift? Wer waren die Eltern, die Erzieher, die Kindheitsgefährten dieses Predigers? Wer seine Freunde, seine Lehrer? In welcher Umgebung hat er sich entwickelt? Welche Bücher, welche Gelehrtenschulen haben ihn angezogen? Welche Etappen zeigt sein innerer Lebensgang? Und das hätte zu den weiteren Fragen geführt, deren Erörterung wir alle gewünscht hätten, aber von vornherein schroff abgelehnt sehen:

Welches sind die Gründe, aus denen er sich selbst einen Christen nennt und das Recht auf eine evangelische Kanzel behauptet? Auf welche Lehrer der Theologie und auf welche ihrer Lehren beruft er sich dabei? Wo und wie hat er sie mißverstanden, und wie erklären sich diese Mißverständnisse? Das sind unsre Fragen, und das ist, scheint uns, die religiöse Fragestellung beim Falle Jatho. Aber sie verhallt ungehört im Getöse des Parteikampfes um Kirchenrecht und Kirchenpolitik.

Auch die moderne Theologie hat uns hier zu einem erheblichen Teil ihrer Wortführer im Stich gelassen und sich damit begnügt, mit einem Achselzucken von dieser Theologie abzurücken. „Ich kann nichts mit ihr anfangen" bekennt Baumgarten, „ein allzudünnes Band verbindet sie nur noch mit dem überlieferten Christentum." Und das Wort „bodenlos" einer andern liberalen Autorität haben wir ja als das erwählte Feldgeschrei unsrer Gegner täglich und reichlich zu hören bekommen.

Sollen wir nun den Beweis führen, daß der neue Glaube der Jathogemeinde ein Schößling des alten Glaubens der Kirche ist, die Religion der heutigen Gebildeten ein gesunder Zweig, den der Stamm des Christentums getrieben hat, und unsre religiösen Überzeugungen Blüten und Früchte, die auf dem Baume der Christenheit gereift und von seinen Wurzeln genährt sind? Es ist nicht Laiensache, das zu beweisen, denn das könnte nur mit den Mitteln theologischer Forschung und Darstellung geschehen. Deshalb soll zum Schluß nur mit wenigen Andeutungen darauf hingewiesen werden, warum wir auch unsre Auffassung des Christentums für ein rechtmäßiges Erbe unsrer christlichen Vergangenheit bis hin zum Urchristentum ansehen.

An jedem der vier Punkte, die wir betrachtet haben, lassen sich Entwicklungskeime und Ansätze schon aus dem Urchristentum nachweisen:

1. Den Gottesglauben Jathos schließt das Bibelwort in sich „In ihm leben, weben und sind wir." Und daß Paulus nicht nur auf dem Areopag von Athen so sprach, um wie Schleiermacher die Religion den Gebildeten unter ihren Verächtern nahezubringen, sehen wir aus den vier Evangelien. Überall steht hier der gröberen Bildersprache, mit der Jesus dem einfachen Volke den „Vater im Himmel" predigte, eine höhere, vergeistigte Redeweise gegenüber, so in den Gesprächen mit den Jüngern, mit Nikodemus und in den Reden des Johannesevangeliums durchweg. Das Himmelreich ist inwendig in uns, man kann nicht von ihm sagen, hier oder da ist es. Man spürt das Brausen des Windes, aber man weiß nicht, woher und wohin. Gott ist Geist, und im Geist und in der Wahrheit muß man ihn anbeten. Und daß das Wort vom Geist, der im Menschen als seinem Tempel wohnt und ihn heiligt, in der Entwicklung der christlichen Lehre seine Stelle behauptet hat, beweist uns der dritte Glaubensartikel des Apostolikums und unser Pfingstlied: „Komm heilger

Geist, kehr bei uns ein, und laß uns deine Wohnung sein." Wie die Geschichte unsrer Kirche Zeiten gesehen hat, in denen die Ausdeutung des zweiten Artikels das Ein und Alles der Gläubigen war, so sollte es auch erlaubt und willkommen sein, wenn ein Prediger es sich zur Aufgabe setzt, seinem Zeitalter Gott, den heiligen Geist, nahe zu bringen.

Ein kurzes Wort noch zu dem Vorwurf, unser Glaube an den heiligen Geist sei doch kein rechter Christenglaube, denn ihm fehle das Bekenntnis zu einem „persönlichen" Gott. Darauf ist zu erwidern: Der persönliche Gott ist kein biblischer Ausdruck, Bibel und Urchristentum kennen nur den Vater im Himmel und den Geist. Der persönliche Gott erscheint vielmehr als eine Abschwächung des Bildes vom himmlischen Vater für das neuzeitliche Empfinden, das gegen die Worte Himmel und Vater die Einwendungen der Aufklärung zu erheben gewöhnt worden war. Was dem Frommen diesen Glauben unaufgebbar erscheinen läßt, ist das Gebet zu einem Gott, der unserm Ich als ein Du, also als Person gegenübersteht. Religion ist das Bedürfnis eines Sichhinwendens der Seele zu ihrem Gott, wie es der Dichter besingt:

„In unsres Busens Reine wogt ein Streben,
Sich einem Bessren, Höheren, Ungenannten,
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben."

Dieses Streben nehmen auch Jatho und die Seinen für sich in Anspruch. Aber es handelt sich hier um ein Sich-in-sich-selbst-versenken, um stille Einkehr, wie sie im Evangelium mit dem Wort vom Gebet im Kämmerlein angedeutet ist, um ein In-sich-gehen. Und wieder müssen wir daran erinnern, daß wir hier vor dem Geheimnis der menschlichen Persönlichkeit stehen, das Ehrfurcht von uns fordert. Damit widerlegt sich die Rede unsrer Gegner, unser Gebet sei ja ein bloßes Selbstgespräch. Allerdings ist es das, aber ein Gespräch mit einem höheren Selbst, dem wir nur im Allerheiligsten der Menschenseele gegenübertreten, und von dem wir so unvollkommen, wie menschliche Sprache Unsagbares nur andeuten kann, sagen: Hier ist Gott, der in der Menschenseele wohnt und doch etwas von ihr verschiedenes, höheres ist.

Wenn man durch einen Steinbruch oder ein Bergwerk geht, so hört man zeitweilig am Klange von Handwerkszeug, der zum Ohre herüberdringt, daß man sich der Stelle nähert, wo die Arbeiter am Werke sind. Der Beobachter, der durch die Gänge der modernen Theologie sich hindurchzuwinden sucht, wird an der Stelle, an der wir uns hier befinden, am lautesten das Klirren des theologischen und philosophischen Handwerkszeugs vernehmen; mißtönend oft und verwirrend schallt es ihm entgegen: Deismus, Theismus, Pantheismus, Panentheismus, Dualismus, Monismus, Materialismus, Idealismus. Das soll uns darauf hinweisen, daß hier die härteste Arbeit geleistet wird, das Edelmetall der neuen Religion zu fördern.

Deshalb ziemt hier vor allem Zurückhaltung und Ehrfurcht vor dem, was da neu werden will, aber nicht schnell fertige Formelsprache, die auf andre mit dem Finger zeigt: Der da glaubt nicht an den persönlichen Gott.

2. Vom sündigen Menschen und wie er die Sünde überwindet, handelt das Evangelium an vielen Stellen in unserm Sinne. Es genügt, daran zu erinnern, daß die Predigt Jesu nichts davon weiß, daß der Mensch aus eigner Kraft nicht Gutes tun und innerlich vorwärts kommen könnte. Das große Gegenbeispiel gegen die Arme-Sünder-Lehre bleibt immer das Gleichnis vom verlorenen Sohn, der sich einfach aufmacht und zum Vater geht. Die moderne Theologie belehrt uns auch darüber, daß Jesus die Worte vom Gesunden, der des Arztes, von den neunundneunzig Gerechten, die der Buße nicht bedürfen, ganz ernst und keineswegs ironisch gemeint hat.

Besondren Anstoß erregt das Wort Jathos von der Selbsterlösung. Hier weiß ich nichts treffenderes zu sagen, als was sein Verteidiger Traub kürzlich geschrieben: Es ist ein Streit um Worte. Auch wer ertrinkend das Seil ergreift, das ihm zugeworfen wird, tut selbst das Entscheidende. Und man wird nie damit fertig werden, die Kräfte, die uns anregen, und die Kräfte, die aus uns selbst kommen, gegeneinander abzuwägen. Was Traub da sagt, sollte alsbald deutlich werden an dem biblischen Wort von der Heiligung. Ist das Wirklichkeit und nicht Illusion, so bedeutet es den Glauben daran, daß das Menschenleben ein Werden und Wachsen, Erstarken und Aufwärtsschreiten ist durch die heiligende Kraft des Gottesgeistes.

3. Selbst von der Person Christi redet die Bibel hier und da in der Sprache unsres Glaubens. Die theologische Forschung hat uns darüber belehrt, daß die Alten gemeinhin, wenn sie von einem Menschen einen gewaltigen, herrlichen Eindruck hatten, zu sagen pflegten, er ist ein Sohn Gottes, ohne daß sie dabei an etwas wie das Dogma unsrer Kirche dachten. Das berühmte Bekenntnis des Petrus erscheint damit in dem schlicht natürlichen Sinne, in dem wir etwa von einem gottbegnadeten Menschen oder seit Nietzsche — nein, seit Goethe — von einem Übermenschen reden würden, soweit uns das alles umfassende Wort „Held" nicht genügt.

Es sei endlich daran erinnert, daß Christus selbst vom Apostel Paulus, der dem Menschen Jesu so fern und im Dogma so befangen ist, daß er nicht ein einziges Wort der Evangeliumspredigt aus dem Munde Jesu kennt, der Erstgeborne unter seinen Brüdern genannt, also ganz auf die Seite der Menschen gestellt wird.

4. Der Jenseitsglaube des Urchristentums endlich ist, das bedarf keiner Ausführung, ein zeitgeschichtliches vergängliches Kleid, nicht der ewige Gehalt der christlichen Religion gewesen. Viel zu wenig beachtet aber ist,

daß Jesus auch der verbreitetsten und heute noch in der Kirche am stärksten betonten Jenseitshoffnung, der von einer Fortsetzung des irdischen Lebens mit unsern Lieben, die wir im Jenseits wiederfinden, deutlich widersprochen hat mit seinem Wort: Im Himmel werden sie nicht freien noch sich freien lassen.

Gewiß bedeutet der Verzicht auf jede Vorstellung eines Lebens nach dem Tode die stärkste Belastungsprobe für den inneren Zusammenhang zwischen altem und neuem Glauben. Aber auch von diesem Verzicht aus läßt sich eine religiöse Stellung zum Rätsel des Todes gewinnen, die im biblischen Christentum wurzelt. Es ist der Gedanke der Hingabe des Ich an ein überpersönliches Ideal. Das Evangelium nennt die Menschen Haushalter mit anvertrautem Gut; wir sind nicht unser selbst, sondern haben Leib und Seele von Gott empfangen, als das anvertraute Pfund, mit dem wir wuchern sollen, um den Ertrag in die Hände unsres Herrn zurückzugeben. Dieses Ideal begegnet uns im Laufe der Geschichte an vielen Stellen, so im Lehnswesen unsres Vaterlandes im Mittelalter, so in der monarchischen und soldatischen Begeisterung für den König und Kriegsherrn, so im Patriotismus der Bürger des modernen Staates und schließlich ganz besonders in der Idee des Sozialismus, die gewiß nicht durch Zufall oder Willkür allenthalben so eng mit christlichem Denken und Empfinden verschlungen ist. Nichts andres als die Personifizierung jenes Hinstrebens nach einem Ziel und Lebenswert, der über dem eigenen kleinen Ich und dessen Selbstsucht schwebt, ist das Gottsuchen, Gotterleben, Gotthaben der christlichen Mystiker oder Augustins oder des Psalmisten, der spricht:

„Wenn ich nur dich habe, so frage ich nicht nach Himmel und Erde."

Das ist das Christentum der Jathogemeinde. Ihre Mitglieder sind Christen und wollen als solche in der Kirche bleiben.

Unsre Gegner, die uns aus der Kirche ausschließen wollen, wissen wohl, daß sie uns damit religiös obdachlos machen, und man glaubt oft einen Ton von Liebllosigkeit herauszuhören, mit dem sie das Werk der Ausweisung gegen uns betreiben. Der Grund dafür ist, daß sie uns und unserm Standpunkt die Achtung versagen. Wenn die Zeitungen recht berichtet haben, so hat ein Mitglied des Spruchkollegiums, der Graf Hohenthal, kürzlich öffentlich von dem religiösen Standpunkt Jathos als von materialistischer Diesseitigkeit gesprochen. Wie schmerzlich berührt ein solches Mißverständnis, wenn wir ihm im Kreise der Richter Jathos begegnen müssen! Welches Maß von Vorurteil und Übelwollen muß hier herrschen, wenn Jatho und die Seinen als Leute erscheinen, die auf der Seite des Materialismus stehen. Möglich ist das überhaupt nur durch die bedauerliche Zerklüftung des gesellschaftlichen Lebens in unserm Vaterlande und durch die damit gegebene Entfremdung zwischen kirchlicher oder staatlicher Obrigkeit und christlichem Volke. Hier gilt es einzusetzen und die Aufgabe des Laienelements ist es

durch Einwirkung von Person zu Person die Gespenster des Mißverständnisses und Mißtrauens zu verscheuchen. Das Ziel dieses Wirkens aber muß sein, unsern Gegnern auf der altgläubigen Seite zum Bewußtsein zu bringen, daß von uns allen aus der Jathogemeinde das gleiche gilt wie von den drüben sogenannten ungläubigen Pastoren und Professoren: sie stammen ja alle aus dem Lande des alten Glaubens, sind in altgläubigen Elternhäusern, meist Pfarrhäusern, aufgewachsen und mit dem alten Glauben auferzogen. Und doch wenden sie sich in immer größerer Zahl der modernen Weltanschauung zu. Dasselbe können wir zum größten Teil von uns sagen. Und die Verheißungen, die unsre Gegner auf der Rechten in ihrer Bibel lesen: „Suchet, so werdet Ihr finden" – „Wer zu mir kommt, den werde ich nicht hinausstoßen" – sie sind auch für uns geschrieben, die wir aufrichtigen, ernsten Willens nach der Wahrheit suchen. Deshalb kann es nicht nur Bosheit und Torheit sein, was die heutigen Gebildeten zu dieser Geheimreligion herüberzieht; die innere Schwerkraft der Sache und ihrer Wahrheit ist es, die das Zünglein der Wage im Denken unsres Zeitalters zur modernen Weltanschauung hinwendet. Eine neue Zeit ist da und klopft an die Tür unsrer Kirche, und sie wird früher oder später Einlaß finden. Wann und wie das freilich geschehen wird, das wird davon abhängen, wie jeder einzelne von uns, den es mit angeht, persönlich dazu mithilft.

Ist Religion eine Pflicht?

Von **Emil Ott.**

Ist es eine Pflicht, religiös zu sein? – „Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden, wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden." In diesem Bibelwort ist die eine Beantwortung der Frage in ihrer ganzen Größe und Härte zugleich ausgesprochen. Pflicht bedeutet immer etwas allgemein Gültiges, unbedingt Bindendes, oder, wie die wissenschaftlichen Ausdrücke lauten, Normatives, Kategorisches. An ihrer Befolgung oder Nichtbefolgung haftet das Gefühl der Verantwortung, das Bewußtsein, der sittlichen Gesetzgebung sich unterworfen oder ihr widersprochen zu haben. In der christlichen Deutung dieses zunächst rein seelischen Zustandes der Verantwortlichkeit heißt das: wer seine Pflicht tut, kommt in Gemeinschaft mit Gott als dem heiligen Gesetzgeber; wer sie versäumt oder verletzt, wird von ihm geschieden und hat Strafe zu gewärtigen. Dies auf die Religion angewandt, bedeutet also das obige Zitat aus der Bibel: wer die christliche Religion nicht anerkennt, der ist verdammt. Voraussetzung ist dabei natürlich, daß sie ihm einmal angeboten worden ist. Und zu beachten ist, daß dieses Schriftwort zugleich sagen will: nicht bloß die Gottesleugner überhaupt, sondern auch die Christusleugner sind verdammt,

auch der Besitz einer andern Religion als der christlichen schützt nicht vor Verdammnis.

Groß und hart zugleich ist diese Auffassung. Groß, wenn man ihre Entstehung bedenkt. Nach der Lehre des konservativen Christentums ist in der christlichen Religion allein Wahrheit, in den andern Religionen einzelne Wahrheitskörner, sonst Irrtum und Verkehrung des Teufels. Der ganze Weltprozeß ist auf die Offenbarung in Christus angelegt. Die ersten Menschen sind von der reinen Urreligion der Menschheit, die eine reine Gottesoffenbarung war, aus sündhaftem Frevel abgefallen, in den heidnischen Religionen ihrer natürlichen Verblendung überlassen, in der jüdischen auf übernatürliche Weise zur Empfänglichkeit für die Wiederherstellung der Urreligion in Christus geleitet. In Christus erschien Gott in wesenhafter, vollkommener Weise, wenn auch in niedriger Gestalt und mit Unzulänglichkeiten und Schwachheiten behaftet, ausgenommen die Sünde. Er erweist sich als der Sohn Gottes durch die Wunder seiner Worte und Taten, am sichersten durch das Wunder seiner leiblichen Auferstehung. Wir haben es also in der christlichen Religion mit den imposantesten und wunderbarsten Veranstaltungen Gottes zu tun, mit dem Zielpunkt der ganzen Menschheitsgeschichte nicht nur, sondern auch des ganzen Weltprozesses. Es ist begreiflich, daß bei solchen Auffassungen der Christ mit einer solchen Ehrfurcht sich vor den Tatsachen der Erlösung beugen mußte, daß jede Leugnung und Bezweiflung derselben ihm als eine Gotteslästerung, als ein wahnwitziger Frevel vorkam. Je größer eben und wunderbarer die Geschichte, welche Gott mit der Religion der Menschen bis zum Christentum gegangen, um so schwerer mußte jeder Zweifel an ihrer Wahrheit beurteilt werden. Und die schwerste Beurteilung, die man aufstellen konnte, war eben die, daß man die Anerkennung des Christentums Pflicht und die Leugnung desselben Sünde nannte.

Dazu kommt noch ein andres. Auch andere Religionen machen bekanntlich den Anspruch auf alleinigen Besitz der Wahrheit und beurteilen ihre Nebenbuhlerinnen als Sünderinnen. Der angegebene Pflichtcharakter der Religion muß also mit dem seelischen Erlebnis der Religion überhaupt zusammenhängen, ganz abgesehen davon, in welcher geschichtlichen Religion dieses Erlebnis gemacht wird, ob im Christentum oder Judentum oder im Buddhismus. Gerade so wie wir eben in dem Staunen vor der Macht Gottes in der Geschichte den Grund zur pflichtmäßigen Anerkennung Gottes gefunden haben, so liegt er hier in der Erfahrung von der Macht Gottes in der einzelnen Menschenseele. Überall wo das Gefühl der Macht, ist auch das Gefühl der Unterwerfung, der notwendigen Anerkennung. Jeder, der überwältigende religiöse Erlebnisse kennt, wird mit Schrecken daran denken, daß Andere das Dasein der Gottheit überhaupt leugnen wollen, wird in ihnen, bevor der Verstand zu überlegen beginnt, aus der Größe

und Heiligkeit seiner Empfindung heraus Frevler, Lästerer, Rebellen, Sünder finden. Das ist ja auch der Grund, weshalb heute noch gerade die frömmsten Christen in jedem Zweifel, vor allem aber in der Behauptung, die Gottlosigkeit sei keine Sünde, gerade die größte Sünde sehen. — Mit diesen zwei Ursachen sind vielleicht die Haupturſachen genannt, wie man dazu gekommen ist, in der Religion eine Pflicht zu erkennen. Aber nicht alle. Wie man gerade im letzten Jahrhundert erkannt hat, daß nicht bloß eine, sondern die allerverschiedensten Ursachen die Religion haben entstehen lassen, so sind es auch verschiedene Ursachen gewesen, welche den Unglauben zur Sünde stempelten. Nur eine sei noch genannt. Es ist wiederum eine Erkenntnis, die erst im Laufe des letzten Jahrhunderts zu fast allgemeiner Anerkennung gekommen ist, daß Religion und Sittlichkeit zwei ganz verschiedene Dinge sind, daß nicht die eine auf die andere zurückgeführt, und so ihres selbständigen, eigentümlichen Charakters beraubt werden können. Daß diese Erkenntnis so spät erst durchdringen konnte, hängt damit zusammen, daß eben im seelischen Erlebnis selbst Religion und Sittlichkeit in einander fließen. Es gibt keinen Glauben an das Dasein eines Gottes, den man nicht auch zugleich als sittlichen Gesetzgeber betrachtete, und solange Religion eine Tatsache war, deren Wahrheit man noch allgemein anerkannte, mußten auch die sittlichen Gebote immer auf einen heiligen Gesetzgeber bezogen werden. Wenn aber Religion und Sittlichkeit so eng miteinander verknüpft sind, versteht es sich leicht, wie sich der Charakter der Sittlichkeit auf die Religion übertragen konnte. Dieser Charakter besteht in dem Bewußtsein der Strafwürdigkeit, sobald man das moralische Gesetz übertritt. Ist dieses Bewußtsein vorhanden, so ist mit ihm immer auch zugleich das Bewußtsein der Strafwürdigkeit vor dem Gesetzgeber gegeben, d.h. der Charakter des Sittengesetzes überträgt sich auf den Gesetzgeber und bleibt dann als selbständige Eigenschaft an ihm haften. Denn sobald man sich nun in der Religion auf Gott bezieht, nicht als den Gesetzgeber, sondern als rein seelische Macht, hat man doch den Gott, der auch Gesetzgeber ist, d.h. den Gott, der als Richter eben nun einmal heilig geworden ist, und jede Leugnung desselben muß deshalb als Sünde erscheinen, weil sie gleichbedeutend wäre mit einer Leugnung und Verachtung des Sittengesetzes.

Groß ist diese Auffassung, weil die Erlebnisse, deren Spiegel sie ist, groß sind. Aber hart ist sie doch. Wir wollen dies gleich mit unserm modernen Empfinden illustrieren, ohne auf die Vergangenheit Rücksicht zu nehmen. Verdammt soll sein, wer eine andere Religion hat als die christliche. Aber es gibt z.B. in dem aufstrebenden Japan zahllose buddhistische Gelehrte und Gelehrtenschüler, welche mit dem Christentum wirklich gerungen haben, wissenschaftlich und persönlich, und doch zur Überzeugung gekommen sind, daß der Buddhismus für die Wissenschaft und die Seele

die rechte Religion sei. Könnte man von ihnen sagen, daß sie der christlichen Wahrheit aus Bosheit widerstrebt haben und deshalb verdammt seien? Oder daß sie verblendet und verstockt sind? Ist nicht die persönliche Wahrhaftigkeit, das ernstliche Suchen und Forschen des Verstandes, das ehrliche Ringen mit seinen persönlichen Erlebnissen das einzige Merkmal der Empfänglichkeit und Demut, das einzige Merkmal, mit dem auch Christus die Pharisäer beurteilt? Ferner nicht bloß der Andersgläubige, auch der Gottesleugner soll ein Sünder sein. Aber es gibt Gelehrte, die schon ihr ganzes Leben an die wissenschaftliche und philosophische Forschung gesetzt, ebenso gewissenhaft und ehrlich in derselben waren wie jene Buddhisten und doch auch im grauen Haare noch nicht glauben können, daß außer der Welt, wie wir sie mit unsern Sinnen wahrnehmen, noch etwas existieren soll. Sind diese nicht ebenso in Schutz zu nehmen gegen ein verdammendes Urteil?

Oder sehen wir auf die Ungelehrten. Zahllose Menschen werden ohne religiöse Veranlagung geboren. Sie genießen ihren Religionsunterricht, sie hören und lesen auch später immer wieder von Religion. Aber entweder sie bleiben völlig unempfänglich, oder wenn sie auch nichts gegen die religiöse Weltanschauung, gegen das Dasein eines Gottes oder die Unsterblichkeit der Seele einzuwenden haben, praktisch spielen alle diese Vorstellungen in ihrem Leben nicht die geringste Rolle. Und das letztere ist doch entscheidend für die Beurteilung. Auch solche Menschen können moralisch gut sein, nur für die Frömmigkeit fehlt ihnen das Organ. Nicht ohne Schmerz, in dem zugleich das Staunen vor einem Rätsel liegt, kann der Fromme von Menschen hören, die sich sehnen nach Gott und doch nichts von ihm spüren, die Religion haben möchten und doch nichts von ihr erleben, die sittliche Verantwortung in ihrer Strenge empfinden, aber es nicht für notwendig halten können, sie auf einen Gesetzgeber und Richter zu beziehen. Kann hier eine Schuld vorliegen, wo die Natur völlig versagt? Kann hier von einer Verdammnis die Rede sein, wo doch das Wollen, aber nicht das Können da ist?

Endlich noch eine dritte Kategorie: Religiöse Naturen, im Christentum erzogen, mit den wichtigsten Kulturfaktoren in Berührung gekommen, reich an Lebenserfahrungen, religiös geblieben, aber nicht mehr christlich. Sie denken das Christentum weniger verstandesmäßig durch, sie kommen vielmehr durch rein persönliche Lebensprozesse, durch Gemütsbewegungen zu einer andersartigen Religion als der christlichen. Das Christentum ist ihrer innern Erfahrung nicht mehr konform, es widerspräche der Wahrhaftigkeit wollten sie es anerkennen, entgegen der Überzeugung, welche sich ihnen durch ihr Lebensschicksal und ihre Geistesrichtung aufdrängt. Das ist auch die erste Forderung der christlichen Religion, daß die religiösen Überzeugungen wirklich echten Empfindungen entsprechen. Kann aber jemand

für das die Religion bestimmende Lebens- und Seelenschicksal verantwortlich gemacht werden? Auch hier kommen Fälle vor, wo die Betreffenden gerne andere Schicksale gehabt hätten, um an ihrem alten Glauben festhalten zu können, aber nun eben glauben müssen nach dem Maß der Gnade, welches ihnen ihre Lebenserfahrung zugemessen.

Diese markantesten Fälle genügen. Sie überzeugen besser als jede theologische Theorie. Sie sind jedenfalls für den Ungelehrten bestimmend; ihrem unmittelbaren Eindruck kann man sich schwer entziehen. Wissenschaftlich entscheidend aber können doch erst die theoretischen Gründe sein, die gegen die Auffassung der Religion als Pflicht vorgebracht werden können. Soweit sie rein dogmatischer Natur sind, d.h. mit der orthodoxen oder liberalen Auffassung vom Christentum zusammenhängen, können sie in dem Rahmen unsres Aufsatzes nicht weiter verfolgt werden. Bemerkt sei nur, daß die Religion nicht von allen Konservativen als Pflicht aufgefaßt wird, daß also die Sündhaftigkeit des Unglaubens nicht zum eisernen Bestand der Orthodoxie gehört. Kürzer und verständlicher dagegen ist zu sagen, was vom Standpunkt der Sittlichkeit aus vorgebracht werden kann. Da wäre eigentlich zuerst zu fragen, was für einen Begriff der Sittlichkeit man für die Beurteilung anwenden will. Denn es könnte ja sein, daß Religion nach dem einen Begriff Pflicht wäre, nach dem andern nicht. Allein alle Pflichtbegriffe, so verschieden ihr Inhalt auch sein möge, setzen doch eine formale Eigenschaft voraus, welche Kant in das Urteil gefaßt hat: Du kannst, denn du sollst. Ob man die sittlichen Gesetze als kategorische ansieht, die bedingungslos gelten, oder als hypothetische, relative, die sich immer nur nach der individuellen Lage des Handelnden und der Dinge selbst richten, immer haben sie doch zur unerläßlichen Voraussetzung, daß ihre Erfüllung in dem Machtbereich des Menschen liegt. Das trifft aber nun nach den oben erwähnten Beispielen in der Religion nicht zu. Die unbedingte persönliche Wahrhaftigkeit der Menschen vorausgesetzt, gibt es eben doch solche — und nicht in geringer Anzahl —, welche Religion wollen, aber nicht erreichen. Wohl ist es auch auf dem Gebiet der Sittlichkeit so, daß man will und nicht immer kann, allein das liegt an der individuellen Unzulänglichkeit des Menschen und ist ein allgemeines Merkmal aller menschlichen Sittlichkeit überhaupt. In den erwähnten Fällen der Religion dagegen sind nicht bloß einzelne religiöse Gefühle, sondern die Frömmigkeit als Ganzes der Gewalt des Menschen entzogen. Man kann diese Tatsachen auch so ausdrücken: in dem Bereich der Sittlichkeit herrscht die Wahlfreiheit, d.h. die Möglichkeit, etwas zu tun oder nicht zu tun, in dem Bereich der Religion dagegen nicht.

Aber warum? Weil wir Menschen nur innerhalb unsrer gegebenen Welt freie Hand haben, eine jenseitige dagegen, auf welche sich die Religion doch immer bezieht, nach der allgemeinen Einrichtung unsres Geistes eben

nicht allgemein zugänglich, weder dem Verstande, noch dem Gemüte. Auch wenn man unter Religion nicht die Beziehung auf eine jenseitige Welt, sondern nur die auf die Gott-Natur, „also den Pantheismus verstehen wollte, so ist erst recht offensichtlich, daß diese Form der Religion nicht der Allgemeinheit des Volkes, sondern nur mehr der geistigen Aristokratie, und dieser nicht immer zugänglich ist. Der Gegenstand einer Pflicht aber muß immer ein allgemein anerkannter und erreichbarer sein. Dies trifft auf dem engern Gebiete der Sittlichkeit auch zu; denn diese ist immer ein Verhalten zur sinnlich wahrnehmbaren Welt, zu den Mitmenschen, sich selbst oder der Natur, lauter Begriffe, deren Inhalt seinem Dasein nach jedermann bewiesen werden kann. Gott dagegen, der Gegenstand der Religion kann bekanntlich nicht so bewiesen werden wie daß es Menschen gibt oder ein Weltall. Theoretisch kann man zwar, was das letztere angeht, den Grad der Beweiskraft sehr niedrig ansetzen, dieselbe sogar ganz leugnen, aber das verschlägt für unsre Betrachtungsweise nichts. Jedenfalls ist nicht jeder Mensch gehalten, einen Gott von der oder jener Beschaffenheit anzuerkennen; es kann ihm unmöglich zur Pflicht gemacht werden, den Ergebnissen seines forschenden Verstandes zu widersprechen, indem er wider besseres Wissen und Gewissen, bloß aus Gehorsam sich der biblischen Offenbarung oder der Lehrautorität einer Kirche unterwerfen sollte. Eine der ersten, allgemein anerkannten Regeln der Sittlichkeit ist die Wahrhaftigkeit gegen sich selbst, die in diesem Falle darin besteht, daß man nur glaubt, was das Vernunftgewissen vorschreibt. Das kann gewiß in verschiedenen Personen verschiedenes vorschreiben, aber Pflicht jedes Einzelnen ist es immer, eben nur nach seinem persönlichen Gewissen zu handeln. Kann aber die Religion nicht als Anerkennung des Verstandes zur Pflicht gemacht werden, dann selbstverständlich auch nicht als Gemütsbewegung oder Willensantrieb. Denn es verstößt ebenso gegen die persönliche Wahrhaftigkeit, wenn jemand trotz des Protestes seines Verstandes sich Gefühle aufzwingen läßt, die er mit seiner Natur nicht verschmelzen kann, und die darum immer nur Firnis bleiben.

Unsere bisherigen Darlegungen konnten vielleicht den Schein erwecken, als wollten sie Wasser auf die Mühlen der Ungläubigen leiten oder die Willkür in der Wahl der verschiedenen Religionsformen befördern. Denn was keine Pflicht ist, könnte ja dem Belieben des Einzelnen anheimgestellt sein oder wenigstens seinem freien Willensentschlusse, für den es keine allgemeingültigen Vorschriften gäbe. In der Tat sind auch sogar innerhalb der Theologie neuerdings Theorien aufgestellt worden, die in dieser Hinsicht höchst gefährlich sind.

Man betont in der gegenwärtigen Philosophie besonders nachdrücklich, daß die Wahrheit, sei es, welche es wolle, die logische, die ästhetische, die sittliche, die religiöse nicht zwingend zu beweisen sei, daß ihre Anerkennung

im letzten Grunde auf dem guten Willen des Einzelnen, auf seiner freien Willensentscheidung, seinem „Mut des Denkens", seiner persönlichen Tat beruhe. Das ist wohl richtig, bezeichnet aber nur die letzte Quelle der Wahrheit. Ein Mißverständnis wäre es, daraus Willkür oder persönliches Belieben zu machen. Vielmehr gibt es sehr wohl auch für die Gültigkeit der Religion Beweismaterialien, die gewissenhaft geprüft sein wollen, bevor man sie verwirft. Dieselben sind verschiedener Art. Auf der einen Seite rein verstandesmäßige. Es ist gar keine ausgemachte Tatsache, daß die theoretische Philosophie, die denkende Verarbeitung der natur- und geistes-wissenschaftlichen Forschungsergebnisse einerseits und die Untersuchung der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen dieser Forschungen andrerseits an keinem Punkte zur Bildung eines Gottesbegriffs genötigt wäre. Wer vielmehr dies als ausgemachte Tatsache annehmen wollte, der müßte sich jedenfalls davon überzeugt, also näher damit beschäftigt haben. Es darf wohl als Pflicht aufgestellt werden, daß jeder, der sich erlaubt, ein Urteil über Gott aufzustellen, sich eingehend mit den einschlägigen Beweisen abgegeben haben muß. Wer dies leugnen wollte, der müßte zugeben, daß es auch keine Pflicht sei, anzuerkennen, daß 2 × 2 gleich 4 ist. Um dies in einer Formel auszudrücken: jedes Verstandesurteil muß auf der Pflicht, die Wahrheit zu sagen, beruhen; und dieser Pflicht folgt ihrerseits wieder die andere Pflicht voraus, sich mit den Gründen für das aufgestellte Urteil vertraut gemacht zu haben, soweit es sich nicht einfach auf allgemein anerkannte Erkenntnisse der Wissenschaft oder des gemeinen Lebens beruft. Letzteres trifft ja bei dem Urteil, daß 2 × 2 gleich 4 ist, zu. Sobald aber jemand etwa behaupten wollte, daß die Natur nicht zielstrebig, sondern rein mechanisch arbeitet, so müßte er die Gründe dafür oder dagegen untersucht haben, um sich eine selbständige Meinung in dieser strittigen Frage bilden zu können.

Die Beweismaterialien der zweiten Art für die Wahrheit der Religion sind praktischer Natur, insofern als zwar auch sie einer denkenden Verarbeitung bedürfen, aber doch der Hauptsache nach innerhalb der Lebenspraxis eines jeden Menschen liegen. Es könnte nämlich nach dem letzten Abschnitt scheinen, als müßte jeder, der Religion hat, sich Rechenschaft gegeben haben von den theoretischen Gründen für die Annahme der Existenz eines Gottes und seiner Wirkungsweisen. Daß dies eine Unmöglichkeit ist, leuchtet ein; denn sonst müßte jeder Fromme ein Gelehrter sein. Offenbar also gibt es Lebensbetätigungen, die ihr Recht nicht erst vor dem Verstande zu erweisen haben. Aber worin ist es dann zu suchen?

Noch deutlicher wird die Sachlage bei der Sittlichkeit. Wenn man vor allem sittlichen Handeln erst wissenschaftlich darüber ins Klare gekommen sein müßte, welche Handlungen eigentlich sittlich zu nennen sind, so wäre das ungelehrte Volk entweder überhaupt für immer zur Untätig-

keit verurteilt oder es müßte bei allem Handeln gleichgültig bleiben gegen das Sittliche, d.h. die Folge wäre, daß alle Handlungen entweder gleich sittlich oder gleich unsitttlich wären. Offenbar also gibt es für gewisse Lebensbetätigungen ein natürliches Recht und eine natürliche Pflicht. Oder, wir wiederholen die Frage: worin besteht dieses Recht? Nun eben in der Natürlichkeit desselben. Sobald eine geistige Erscheinung zur Normalität der menschlichen Natur gehört, hat sie eben darin ihr sittliches Recht. Jeder Mensch wird aber geboren mit einem Gewissen, d.h. mit dem Bestreben, die einen Handlungen zu billigen und die andern zu mißbilligen, mit einer innern Stimme: das darfst du tun oder das nicht. Auf den Inhalt dieser Forderung kommt es hier nicht an. Die weitverbreiteten Urteile, als sei das Gewissen Einbildung, weil das eine Gewissen dieses, das andre jenes verlange, im Lauf der Geschichte für gut gehalten, was später verdammt wurde, sind ganz unverständig. Denn die verschiedenen Forderungen der Gewissen vermögen die Tatsache nicht aufzuheben, daß eben jeder Mensch billigt oder mißbilligt, d.h. ein Gewissen hat, was auch die völkerpsychologische Untersuchung bestätigt.

Ebenso ist aber auch die Religion eine natürliche Äußerung des menschlichen Geistes. Dieser hat das Bestreben, sich selbst und alle Erscheinungen der Welt auf überragende Mächte zu beziehen. Auch hier kommt es wieder nicht darauf an, was für Göttervorstellungen die Völker hatten, oder was für Einzelvorstellungen der heutige Mensch von seiner Gottheit. Die Hauptsache ist das sich dem menschlichen Geiste aufdrängende Gefühl der Abhängigkeit von einem Lebens- und Weltgrunde. Ebenso wie man nun auf dem Gebiete der Sittlichkeit wiederholt den Versuch gemacht hat, die Forderungen des Gewissens ihres eigentümlichen Inhaltes zu berauben, indem man sittlich etwa mit nützlich oder angenehm gleich gesetzt hat, ebenso sind auch die Versuche, die Religion als Einbildung zu behandeln, alt und neu. Indessen die eindringenden psychologischen Untersuchungen gerade der letzten Jahrzehnte haben auf Grund einer immer größer werdenden Stoffmenge gezeigt, daß sowohl die Sittlichkeit wie die Religion zwei selbständige, normal-natürliche Bezirke des Geisteslebens ausmachen.

Aber auch wenn wir absehen von diesen wissenschaftlichen Resultaten, sind Religion und Sittlichkeit immer noch zwei so elementare Äußerungen der Völkerseelen, daß wir sie als Naturtriebe betrachten können. Nur in einer Beziehung unterscheidet sich doch in dieser Betrachtung die Religion von der Sittlichkeit. Man könnte einen Widerspruch finden in den Behauptungen, daß die Religion einerseits ein Naturtrieb sein soll, andrerseits aber, wenn wir uns an die oben erwähnten Tatsachen erinnern, in der Veranlagung vieler Menschen fehlen kann oder wenigstens höchst mangelhaft ausgebildet ist. Allein wie es in der Natur verkrüppelte Pflanzen,

Tiere und Menschen gibt, wie ferner auch z.B. Verbrechernaturen zwar nicht ganz, aber doch nahezu aller sittlichen Triebe beraubt sind, so gibt es auch Menschen mit verkümmerter Religion. Allerdings besteht ein gradweiser Unterschied, insofern als religiöse Krüppel wieder häufiger sind als z.B. moralische, die Sittlichkeit also viel elementarer und ausgebreiteter wirkt als die Religion. Allein dies kann bei den Gründen, die wir gegen die Auffassung der Religion als Pflicht fanden, nicht Wunder nehmen, ist jedenfalls kein Beweis gegen die Natürlichkeit der Religion. So darf also wohl auch auf die Religion der oben gefundene Gesichtspunkt Anwendung finden, daß in dieser Natürlichkeit Recht und Pflicht derselben liegt. Will man dafür noch eine sittliche Formulierung, so läßt sich sagen: wenn zur Sittlichkeit auch die Ausbildung und Vervollkommnung der natürlichen Geistesanlagen gehört, so ist es eine Pflicht, Religion zu suchen und zu pflegen. Wohl gemerkt: nicht Religion *haben* ist demnach eine Pflicht, sondern Religion *suchen*. So sicher ein Mensch, der sich nie darum bemühte, lesen, rechnen und schreiben zu lernen, sich also in seiner Erkenntnistätigkeit auszubilden, gegen die Pflicht der Menschenbildung verstieße, so sicher einer, der sich nie um Religion bemühte. Die Anwendung dieser Pflichtformel bedarf aber noch der näheren Ausführung.

Was wir als negatives Resultat unsrer Erwägungen gefunden haben, war dies: Religion haben kann keine Pflicht sein, weil sie nicht unbedingt in dem Machtbereich der menschlichen Freiheit liegt. Für unsre positiven Aussagen fanden wir zwei Gesichtspunkte: das Verstandesurteil über die Religion und das seelische Erlebnis derselben. Ersteres beruhte auf einer Pflicht, und auch für das zweite haben wir nun einen Pflichtcharakter gefunden. Wie verwirklicht sich derselbe aber? Es ist bekannt, wie gleichgültig oder leichtsinnig über Religion hinweggegangen zu werden pflegt, sobald man einmal nichts mehr von religiösen Bedürfnissen in sich spürt. In dem Mangel dieser Bedürfnisse sucht man das Recht zur Verleugnung der Religion. Und scheinbar sind die oben angeführten Tatsachen von der mangelnden religiösen Veranlagung eine Stütze dieses Rechts. Allein Niemand weiß von vornherein, ob ihm die religiöse Anlage fehlt. Manche Anlagen machen sich gewiß von selbst geltend in Form von unwillkürlichen Trieben, andre aber bedürfen bei gewissen Menschen erst der Ausbildung. Schon daraus entsteht also die Pflicht, daß man das seelische Erlebnis der Religion zu entwickeln suche, zunächst und besonders gewissenschaft in der Jugend. Nun können aber auch die religiösen Bedürfnisse durch bewußte oder unbewußte Schuld der Menschen selbst eintrocknen: durch sittliche Verrohung, durch leichten, gedankenlosen Sinn, der nur an der Oberfläche der Dinge haften bleibt, durch Genußsucht, Weltversunkenheit, durch Verödung des Gemütslebens in mechanisierender Berufsarbeit, durch einseitige Ausbildung der nüchternen, nur

aufs sinnlich Wahrnehmbare gehenden Verstandestätigkeiten, durch zu realistisches, im Kampf ums Dasein untergehendes Denken u. a. m. Diese Dinge sind wie Steine, welche das Ausprudeln der religiösen Quelle verhindern. Es erscheint als selbstverständliche Pflicht, diese Hindernisse erkennen und wegschaffen zu lernen, um der Religion freien Lauf zu geben. Diese selbst kann bekanntlich nicht künstlich gemacht werden, weshalb man zu keinem Menschen sagen kann: sei religiös, wenn die Natur ihn nicht dazu treibt. Das ist das Berechtigte an der Ablehnung der Religion. Aber das Unberechtigte, gegen das gerade in unserer Zeit anzukämpfen ist, eben dies, daß man sich auf jenes Recht beruft, bevor man meist den ernstlichen Versuch gemacht hat, etwaige Hindernisse der religiösen Triebkraft aus dem Wege zu schaffen. Von dieser Seite aus ist vielleicht die Pflicht, Religion zu suchen, am größten.

Über Religion mit dem Verstande zu urteilen, setzt ein Pflichtbewußtsein gegen die Wahrheit außer uns, gegen das tatsächliche Sein oder Nichtsein einer Gottheit voraus. Religion als seelisches Erlebnis suchen, ist eine Pflicht gegen die Wahrheit der Religion als Naturtrieb in uns, dessen Ausbildung zur Erhaltung der Menschlichkeit gehört. Das sind die objektiven Pflichten gegen die Religion als Tatsache. In der Betrachtung derselben kam aber immer schon noch ein anderer Gesichtspunkt in Anwendung, nämlich der, daß, wenn auch das Resultat dieser Pflichtbetätigungen kein positives sein kann, insofern mancher weder zur verstandesmäßigen Anerkennung eines Gottes, noch zu einer seelischen Erfahrung eines solchen kommen kann, doch die oberste und letzte Pflicht des Menschen in dieser Hinsicht die der Wahrhaftigkeit ist: kein Verstandesurteil über Religion ohne ernstliches, eingehendes, energisches Forschen, keine Ablehnung des religiösen Erlebnisses ohne persönliches, gewissenhaftes Ringen mit seinen Lebenserfahrungen. Das ist erst die letzte große, heilige Weihe der Pflicht, daß sie nicht bloß das unbedingte, ewige Sollen ist, sondern auch das Suchen und Ringen mit dem unbedingten, ewigen Sein.

Berichte.

Hans Vaihingers System des idealistischen Positivismus.

Von **Ernst Lehmann.**

Wie die Geschichte der Wissenschaft zeigt, vollzieht sich ihr Fortschritt in dreierlei Richtung. Entweder werden die Probleme gelöst, im abschließenden oder approximativen Sinn. Für den naiven Standpunkt ist dies der allein in Betracht kommende Fall. Oder eindringende Forschung zeigt, daß das Problem absolut unlösbar ist. Der Fortschritt besteht darin, daß an solche Probleme keine Kraft mehr vergeudet wird. Im Effekt verwandt

mit diesem zweiten Fall ist der dritte, der seinerseits ein noch höheres Maß kritischer Besinnung voraussetzt: Das Problem wird beseitigt, indem man die falsche Fragestellung darin aufdeckt, indem man also das Problem als Scheinproblem erkennt. Es ist dieser dritte Fall, dem im besonderen die moderne Wissenschaftskritik, die allgemeine Erkenntnistheorie wie auch die Erkenntniskritik besonderer Gebiete, vor allem der exakten Wissenschaften wachsendes Interesse zugewandt hat.

Man hat z.B. erkannt, daß Scheinprobleme im besonderen dann entstehen, wenn Begriffe, die in einem bestimmten Anwendungsbereich ihren guten Sinn als Beziehungsbegriffe haben, losgelöst aus diesem Zusammenhang als selbständige Wesenheiten hypostasiert werden; es entsteht dann das Problem der Weltursache, des Weltzwecks usw., die Frage nach dem Wesen der Kraft, der Materie. Für den kritischen Standpunkt reduziert sich das metaphysische Problem auf ein Problem der Methode. Es verschwindet der vermeintliche irrationale Tatsachenrest. Wem die Philosophie weniger Sache der schaffenden Phantasie als vielmehr ein Hilfsmittel zur Befreiung von intellektuellem Unbehagen ist, der wird überall, wo die Frage von Scheinproblemen erörtert wird, ein aufmerksamer Hörer sein.

„Die Probleme werden entweder gelöst oder als nichtig erkannt", die in diesem bekannten Worte Machs enthaltene Position läßt an Klarheit nichts zu wünschen übrig. Auf diesem Standpunkt gibt es nur zwei Arten sinnvoller Probleme: solche, die auf Tatsachen zielen, die im Bereich gegenwärtiger oder künftiger Erfahrung liegen — ein unermeßliches Feld nie sich vollendender Forschung und solche, die Methoden betreffen als die Instrumente der Tatsachenforschung. Im Bereich der Tatsachen gebunden an die Bestimmtheit der gegebenen Mannigfaltigkeit, im Bereich der Methoden frei verfügend über die zu wählenden Mittel in Gestalt von Definitionen, Festsetzungen, zweckmäßigen Bildern, hätte der denkende Mensch eine klare Situation.

Eine ebenso reinliche Scheidung ist denkbar im Gebiet der Fragen, die den Menschen als fühlendes und wollendes Wesen angehen. Sofern es sich um Tatsachen handelt, sind die Bedingungen der sittlich-religiösen Erscheinungen zu analysieren wie ein Naturobjekt. Sofern aber der Mensch sich als Handelnder verhält, bestimmt er autonom, was ihm als wertvoll gelten soll, er schafft seine Werte mit derselben Souveränität, mit der der Mathematiker bei der Grundlegung einer neuen Disziplin seine Festsetzungen trifft. Es ist die geistige Situation, in der sich Friedrich Nietzsche befand beim Übergang von der mittleren aufklärerischen Periode zu der letzten des „Willens zur Macht". Er sieht da als seine Aufgabe an, wie wie man aus seinen Notizen weiß: „Nötig den ganzen Positivismus in mich aufzunehmen und nun doch noch Träger des Idealismus zu sein."

Diese knappe Formel Nietzsches bezeichnet nun fast wörtlich auch den Standpunkt der Philosophie des „Als ob" von Hans Vaihinger. Sie hätte seinem System des idealistischen Positivismus als Motto vorangestellt werden können.

Wenn Vaihinger in der Einleitung seines im vergangenen Jahre erschienenen, aber bereits in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts entstandenen Werkes sagt, sein System treffe mit günstigen Strömungen der Gegenwart zusammen, so darf dies gewiß von dem grundlegenden Problem mit Recht behauptet werden. Eine Zeit, die des trockenen Tons des älteren Positivismus müde ist und doch das intellektuelle Gewissen, das ihr in der Schule des Positivismus und Kritizismus geschärft worden, nicht ungestraft wieder betäuben kann, einer solchen Zeit sollte man ein feines Gehör gerade für die Frage zutrauen, die die Philosophie des „Als ob" aufwirft. Ist es ihr gelungen, ein stabiles Gleichgewicht der divergierenden Kräfte und Interessen des heutigen Geisteslebens zu finden?

Ehe wir dieser Frage näher treten, haben wir uns die Grundgedanken des Werkes zu vergegenwärtigen. Berücksichtigt man sowohl den äußeren Umfang — an 800 Seiten — wie auch die Fülle der Stoffe aus den verschiedensten Gebieten, die V., unterstützt von einer enormen Belesenheit, behandelt, so ist von vornherein klar, daß in dem Rahmen einer Besprechung eine erschöpfende Behandlung nicht gegeben werden kann. Ergibt sich doch, daß die Betrachtung des „Als ob" als „gemeinsames Band die Differentiale der Mathematik, die Atome der Naturwissenschaft, die Ideen der Philosophie und sogar die Dogmen der Religion umschlingt."

I. Die theoretischen Fiktionen.

Vaihinger vertritt eine voluntaristische Auffassung des Seelenlebens. Das Denken ist also ein Instrument des Willens, ein Mittel zur praktischen Selbstbehauptung. Die Aufgabe des Erkennens ist also nicht eine adäquate Nachbildung der Wirklichkeit, eine Wiederholung des Seins im Denken; es ist eine organische Funktion ähnlich wie bei Rich. Avenarius und Mach. „Wie der physische Organismus das Aufgenommene zersetzt, mit eignen Säften mischt . . ., so umspinnt auch die Psyche das Wahrgenommene mit ihren aus ihr selbst herausentwickelten Kategorien. Sobald ein äußerer Reiz die Seele berührt, welche, wie mit zarten Fühlfäden ausgestattet, mit Schnelligkeit auf denselben antwortet, ... beginnt eine psychische Arbeitsleistung, deren Resultat die zweckmäßige Aneignung des Wahrgenommenen ist." Das Denken soll uns die Berechnung des Geschehens und die Einwirkung auf dieses ermöglichen.

Die Vorstellungswelt ist die feinste Waffe im Kampf ums Dasein, die „Blüte des kosmischen Geschehens", aber eben darum kein Abbild desselben. Hieraus ergibt sich eine doppelte Aufgabe der Wissenschaft: 1. die wirklichen Koëxistenz- und Sukzessionsverhältnisse der gegebenen Empfindungen festzustellen, 2. die Begriffe, mit denen wir das Gegebene umspinnen, immer zweckmäßiger zu gestalten. Von dem älteren Positivismus unterscheidet den Vaihinger'schen die Betonung dessen, daß selbst in die einfachste Mitteilung von Beobachtetem subjektive Zutaten eingehen: „Nur die stumme Anschauung, die schweigende Beobachtung eines Registrier-Apparates . . . ist reiner Positivismus."

Bietet das Bisherige mannigfache Berührungspunkte mit der biologischen Richtung der Erkenntnistheorie, der „Denkökonomie" von Mach, so

kommen wir dem originalen Zentrum der Philosophie Vaihingers näher, wenn wir den Begriff der „Fiktion" erörtern, der das ganze Werk beherrscht. Vaihinger sucht in den verschiedensten Gebieten nachzuweisen, daß die „Anpassung der Gedanken an die Tatsachen", um einen Terminus Machs zu gebrauchen, auf Umwegen erfolgt. Je komplizierter der Tatsachenkomplex ist, den die Psyche zu bewältigen hat, desto weiter entfernt sie sich zunächst von ihm, sie schafft intellektuelle Gebilde, die mit dem fraglichen Objekt kaum ein Ähnlichkeit haben, sie konzipiert Größen rein imaginärer Natur, die letztlich nicht nur der Wirklichkeit, sondern sogar sich selbst widersprechen, zu Antinomien führen. Und doch trotz, nein vielmehr gerade wegen dieses Widerspruchs erweisen sie sich als ein fruchtbares Hilfsmittel zum Zweck des Berechnens der Wirklichkeit. Vaihinger sieht es als ein Vorurteil aller bisherigen Philosophie an, daß logisch Widerspruchsvolles wertlos sei; gerade die fruchtbarsten Begriffe sind die Widerspruchsvollsten. So formuliert denn Vaihinger im Vorwort die Frage, der sein Werk gilt: „Wie kommt es, daß wir mit bewußtfalschen Vorstellungen doch Richtiges erreichen?"

Beginnen wir mit der Gruppe von Gebilden — Vaihinger nennt sie „Semifiktionen" im Gegensatz zu den reinen Fiktionen —, in denen nur eine partielle Abweichung von der Wirklichkeit stattfindet. In der künstlichen Klassifikation der Pflanzen und Tiere abstrahieren wir von gewissen individuellen Eigentümlichkeiten und heben willkürlich bestimmte Merkmale hervor, die wir als wesentlich bezeichnen. Dabei kann es nicht fehlen, daß durch die Einteilung Glieder entstehen, denen in der Wirklichkeit überhaupt nichts entspricht. In solchen Fällen tritt es dann deutlich zutage, daß das System eine Fiktion ist. Die Bedeutung solcher leerer Plätze im System liegt aber darin, daß sie dem Denken Richtlinien weisen. Wie Vaihinger mit Lotze hervorhebt, kann „der Fortschritt sie [die konstruierten Glieder] noch entdecken, oder ihre faktische Unmöglichkeit nachweisen."[1])

Den Fiktionen der Klassifikation reihen sich die „neglektiven" Fiktionen an. Es ist eine bewährte Methode der Wissenschaft, ein kompliziertes Problem dadurch zu bewältigen, daß gewisse Bedingungen desselben zunächst vernachlässigt werden; das so vereinfachte Problem kann dann in vielen Fällen gelöst werden, und es werden nachträglich die Korrekturen angebracht, die jene vernachlässigten Bedingungen fordern. So abstrahiert man z.B. in der Mechanik zunächst von den Widerständen der Reibung und der Luft; man fingiert also den imaginären Fall einer reibungslosen Bewegung. — Daß solche Fiktionen der Forschung dienen, kann niemand leugnen. Auch kann man der Philosophie des „Als ob" durchaus zugeben, daß sie es tun, nicht trotzdem sie von der Wirklichkeit abweichen,

[1]) Welche Bedeutung provisorische Klassifikationen haben können, mag der Hinweis auf das von Mendelejeff aufgestellte „periodische System" der chemischen Elemente erläutern, in dem leere Plätze nachträglich z.T. ausgefüllt wurden. Die Existenz und die Eigenschaften des Germaniums wurden von M. 13 Jahre vor seiner Entdeckung durch Clemens Winkler vorausgesagt.

sondern gerade weil sie es tun. Sie richten nur in der Hand des Unkundigen Schaden an, der diese Fiktionen für die Wirklichkeit selbst hält.

Eine andere Gruppe bilden die Fiktionen der „Analogie". — Die Methode der Analogie stellt Vaihinger gelegentlich als den alle Fiktionen umfassenden elementaren Kunstgriff hin (S. 126).[2]) — Wie bei den bisherigen Fiktionen werden auch bei den analogischen bestimmte Bestandteile des Tatsachenproblems vernachlässigt, andere wieder betont. Die Betonung geschieht hier aber dadurch, daß geläufigere Begriffe und Beziehungen eines anderen Tatsachengebietes stellvertretend herangezogen werden. Der imaginäre Charakter der Fiktion tritt hier darum noch stärker hervor. Hierher gehören die symbolischen oder veranschaulichenden Fiktionen. Sie spielen besonders in der Sprache der Religionen eine hervorragende Rolle. Daß Schleiermacher die nur symbolische Bedeutung religiöser Begriffe und Vorstellungen stark betont hat, hebt Vaihinger als ein wesentliches Verdienst hervor. „Gott" ist nicht „Vater"; wir betrachten ihn so, als ob er „Vater" der Menschen wäre. — Da uns die psychischen Vorgänge als unmittelbar erlebte verständlicher erscheinen als die physischen, so deuten wir uns Erscheinungen der äußeren Natur nach Analogie unsrer seelischen Erlebnisse. So reden wir von Naturkräften im allgemeinen, von Schwerkraft, Lebenskraft, von chemischen Verwandtschaftskräften im besonderen. Überall haben wir es mit Fiktionen zu tun. Die Frage nach dem Wesen der Kraft ist darum für den Einsichtigen ebenso töricht als etwa die Frage, was denn das „Wesen" des metrischen Maßsystems „an sich" sei.

Dürfte diese Auffassung des Kraftbegriffes im Gebiet der anorganischen Natur beim größten Teil erkenntnistheoretisch Gebildeter kaum auf Widerstand stoßen, so berührt die Einordnung der „Lebenskraft" in das System der Fiktionen ein noch sehr aktuelles Problem. Daß aber auch die „Lebenskraft" nichts „erklärt", nicht mehr erklärt wie die vis dormitiva, darin möchten wir Vaihinger dennoch Recht geben. Sie verdeckt, wenn sie mehr sein soll als eine Redeweise, ein bis heut noch ungelöstes Problem.

Auf einer Analogie beruht auch die Fiktion des „Naturgesetzes". Vaihinger führt hier die treffenden Worte Lotzes an: „Wie oft hören wir jetzt von ewigen, unveränderlichen Naturgesetzen, denen alle veränderlichen Erscheinungen unterworfen sind; Gesetze, deren Erscheinung zwar aufhören würde, wenn es keine Dinge mehr gäbe, denen sie gebieten könnten, die aber auch dann noch fortfahren würden, ewig zu gelten . . . . . ; nicht einmal daran fehlt es, gelegentlich diese Gesetze als thronend über aller seienden Wirksamkeit dargestellt zu sehen, ganz in jenem überhimmlischen Orte, in dem Platon seine Ideen heimisch nannte."[3]) Für den kritisch Besonnenen ist das Naturgesetz nur ein Modus dicendi.

[2]) Vgl. auch S. 157: Schließlich kommen alle Fiktionen auf versuchte Vergleiche hinaus.

[3]) Es sei hier bemerkt, daß Vaihinger Lotze als den einzigen Logiker hervorhebt, der dem sonst in der Logik so stiefmütterlich behandelten Begriff der Fiktion verständnisvolle Beachtung geschenkt habe.

Zu den analogischen Fiktionen gehören auch die von Vaihinger hervorgehobenen „heuristischen Fiktionen". Sie wollen auch keine Erklärung der betreffenden Naturerscheinungen geben, sondern lediglich ein Beurteilungsprinzip, wir können auch sagen: die Möglichkeit einer Beschreibung liefern. Das wichtigste Beispiel ist die teleologische Betrachtungsweise. Vaihinger verweist sie klar und deutlich in das Gebiet der Fiktionen Das ist im Sinn der Philosophie des „Als ob", kein Tadel. Daß ein an sich, d.h. mit den Tatsachen nicht kongruierender Begriff doch zum Zweck ihrer Beschreibung und Berechnung nützlich, ja unentbehrlich sein kann, ist ja die immer wiederkehrende These dieser Philosophie.

Berechtigt ist die „Fiktion" des Naturzwecks, sofern der Forscher an der Hand dieser Forschungsmaxime das Tatsachenmaterial ordnet, ja überhaupt erst zutage fördert durch Feststellung der „Funktion" bestimmter Organe.

Der Begriff der analogischen Fiktion gewinnt aber bei Vaihinger eine über den Rahmen der einzelnen Wissenschaft hinausgehende Bedeutung in der allgemeinen Erkenntnistheorie. Kants Kategorien der Substanz und Kausalität reduziert die Philosophie des „Als ob" auf analogische Fiktionen. Nach Vaihinger wie nach Kant ist uns nichts gegeben als die koëxistente und sukzessive Mannigfaltigkeit der Empfindungen. Sie sind Ausgangspunkt und Ziel des Erkennens. Hat die Wissenschaft nach Vaihinger aber die Aufgabe, den Eintritt erwarteter Empfindungen zu berechnen, so hat diese Aufgabe doch nur dann Sinn, wenn man überzeugt ist, daß in der Mannigfaltigkeit der Empfindungen unabänderliche Beziehungen walten. Die Annahme solcher Beziehungen ist nun bei Vaihinger durchaus keine Fiktion, sie hat die Geltung einer Tatsache. Nach Abzug aller subjektiven Zutat „bleibt nur bestehen der unabänderliche Zusammenhang, das unabänderliche Verhältnis, das Gesetz" (98). Nicht also liegt in dem Begriff der „absoluten Notwendigkeit", wie man erwarten sollte, für Vaihinger das Moment der Fiktion, obwohl in anderem Zusammenhang das Absolute in jeder Form als echte Fiktion bezeichnet und gesagt wird, wir kennen nur Relatives (S. 114/115). Das Moment der Fiktion liegt vielmehr in der besonderen Form, in der die Kategorien jenen gesetzmäßigen Zusammenhang darstellen. Die Kategorien sind der inneren Erfahrung entnommene Analogien. „Das Ding und seine Eigenschaft — ist der abstrakte Ausdruck des primitivsten Eigentumsverhältnisses; die Seinsverhältnisse werden betrachtet, als ob sie Dinge wären, welche als „Eigentum" diese oder jene „Eigenschaft" hätten". S. 313. Aus der inneren Erfahrung unsres Handelns entspringt der Begriff von Ursache und Wirkung; „es ist rein konventionell, für das unabänderliche Sukzessionsverhältnis diese Namen zu gebrauchen" (317). Man kann Vaihingers Auffassung kurz in den Satz zusammenfassen: Die Kategorien sind Anthropomorphismen. Wie der Naturmensch in den Naturobjekten Wesen seines gleichen, in den Naturvorgängen Äußerungen dieser Wesen sah, so ist auch in uns noch dieselbe apperzipierende Funktion tätig, wenn wir von Dingen und Eigenschaften, Ursachen und Wirkungen reden.

Die Kategorien erzeugen so den Schein des Begreifens, „weil uns eben die eigene, seelische Welt bekannt ist und darum begreiflich erscheint." Je weiter das Denken fortschreitet, desto sparsamer wird es mit der Anwendung von Kategorien. „Heutzutage sind nur zwei dieser Kategorien noch in wirklich lebendiger Anwendung: einmal Ding und Eigenschaft, sodann Ursache und Wirkung. Man geht aber immer mehr damit um, jene erstere ganz zu eliminieren." Ja auch die Kausalität wird bereits reduziert auf mathematische Beziehungen, „wodurch zwar der reine Tatbestand unverfälscht zur Darstellung kommt, wobei aber natürlich alles das aufhört, was wir gewöhnlich Begreifen nennen." (319.) Diese Ausführungen finden eine deutliche Parallele in der Kritik des Kausalbegriffs bei Mach, der als reinsten Ausdruck der Tatsachen die Feststellung von „Funktionalbeziehungen" fordert.

Handelt es sich bei den Kategorien nur um einen „Schein des Begreifens", so ergibt sich hieraus eine wichtige allgemeine Konsequenz. Liegt nämlich der Wert der Kategorien, abgesehen von dem subjektiven Lustgefühl, das der Schein des Begreifens erzeugt, nur noch darin, daß sie uns, wenn auch in einer unexakten Sprache, gestatten, Ordnung in die Mannigfaltigkeit der Empfindungen zu bringen, so verlieren sie allen und jeden Wert, sie führen auf Scheinprobleme, wenn man sie auf die Welt als Ganzes anwendet. Das Reden von einer Weltsubstanz, Weltursache, einem Weltzweck ist nur ein Spielen mit leeren Schalen. „Eine Lösung des sogenannten Welträtsels wird es nie geben, weil das Meiste, was uns rätselhaft erscheint, von uns selbst geschaffene Widersprüche sind, die aus der spielenden Beschäftigung mit den bloßen Formen und Schalen der Erkenntnis entstehen." — Vaihinger kommt damit zu demselben Resultat wie Kant, zur Ablehnung aller Metaphysik. Von Kant unterscheidet ihn die Betonung des rein fiktiven Charakters der Kategorien. Kant schwanke, meint Vaihinger, auch hier zwischen der Fassung der Kategorien als lediglich heuristisch wertvoller Hilfsbegriffe und der Hypostasierung derselben zu irgendwie die Ordnung der Empfindung real schaffenden Prinzipien. Die folgende idealistische Philosophie schied die erste echt kritische Fassung aus und entwickelte aus der anderen Tendenz ein metaphysisches Prinzip. Von dem Positivismus eines Hume aber unterscheidet Vaihinger die unablässige Hervorhebung der Nützlichkeit fiktiver Begriffe.

Der eigentlich paradoxe Kern der Wissenschaftslehre Vaihingers ist aber mit dem Bisherigen noch nicht berührt. Wir finden ihn in der These, daß sich das Denken nicht nur solcher Fiktionen bedient, die dem unmittelbaren Befund der Wirklichkeit widersprechen, sondern sogar Fiktionen schafft, die sich über das logische Grundgesetz der Identität hinwegsetzen, in sich selbst widerspruchsvoll sind, ja daß gerade die zweckmäßigsten Fiktionen die widerspruchsvollsten sind. Den Anstoß zu diesem Gedankengang hat V. durch die Methodologie der Wissenschaft empfangen, die nach landläufigem Urteil das Muster innerer Folgerichtigkeit und Widerspruchslosigkeit ist: der Mathematik. Es kann hier nicht der Ort sein, auf die Einzelheiten dieses Gegenstandes einzugehen. Das Eigenartige des Vaihinger'schen Standpunktes

kann aber nicht deutlich gemacht werden, wenn wir diesen Punkt ganz übergehen.

Wiederholt schildert Vaihinger mit begeisterten Worten den Genuß, den die Wanderung durch die Werkstatt des mathematischen Denkens bietet, wo mit souveräner Freiheit die gewagtesten Kunstgriffe mit glänzendem Erfolg gehandhabt werden (vgl. z.B. S. 71). Wir heben heraus „die Methode der unberechtigten Übertragung" (S. 80ff.). Sie ist beteiligt bei der Bildung der negativen Zahlen, der Bruchzahlen, der irrationalen und imaginären Zahlen. „Die Geschichte der Mathematik weiß davon zu erzählen, mit welcher abergläubischen Ehrfurcht diese Zahlenbildungen noch im 18. Jahrhundert betrachtet wurden" (S. 81). So entsteht die imaginäre Zahl, wenn die Operation des Wurzelziehens auf einen Fall angewendet wird, wo sie ihren eigentlichen Sinn verliert. Für die alten Mathematiker galt darum $\sqrt{-a}$ als eine unzulässige Größe. Allmählich aber erkannte man, daß es *zweckmäßig* sei, mit dieser Größe ebenso zu rechnen, wie mit reellen.

Für Vaihinger sind nun im besonderen die Fälle von typischer Bedeutung, wo die imaginäre Zahl nur als „*Durchgangspunkt*" der Rechnung auftritt, indem sie im Resultat wieder eliminiert wird. Die Philosophie des „Als ob" erblickt in diesem Verfahren ein klassisches Beispiel für den Erkenntnisprozeß überhaupt. Es ist der vielumstrittene Begriff des „Ding an sich", der demselben Verfahren seine Entstehung verdankt wie der der imaginären Zahl. Er verliert seinen mystischen Schimmer, wenn er als eine zweckmäßige Fiktion erkannt wird. „Das Ding an sich entsteht durch eine unberechtigte Anwendung einer logischen Operation . . . diese logische Operation ist die Anwendung der Kategorien von Ding und Eigenschaft (und von Kausalität) auf etwas, wo seine Anwendung sinnlos wird, nämlich auf das eigentliche und letzte Wirkliche." Diese Begriffsbildung ist berechtigt, wenn wir in ihr nicht mehr sehen als eine Fiktion. Wir betrachten das wirkliche Sein so, *als ob* es Dinge an sich gäbe, welche auf uns wirken. Vermöge der Eigenart unsers Denkens als eines diskursiven können wir uns die wahre Wirklichkeit *nur so* vorstellen, sie denken und von ihr sprechen (S. 113); „ohne diese Annahme ist uns die Vorstellungswelt „unbegreiflich."" (Ebenda.) So nennt Vaihinger die Fiktion des „Ding an sich" den „genialsten Rechnungsansatz der Welt" (S. 112). Kants Irrtum bestand darin, daß er den Standpunkt der Fiktion nicht konsequent innehielt, vielmehr immer wieder aus der Fiktion eine *Hypothese* machte.

Die Freiheit des erfindungsreichen Denkens zeigt sich aber auf ihrem Höhepunkt in der „Methode der entgegengesetzten Fehler." Das „Standardbeispiel" hierfür sieht Vaihinger in dem Begriff des Unendlichen, des unendlich Großen wie des unendlich Kleinen. Wir müssen darauf verzichten, hier auf die Untersuchungen Vaihingers genauer einzugehen; sie nehmen einen bedeutenden Raum in seinem Werk ein. Nur das Resultat sei, so weit das in einige Sätze gefaßt werden kann, hervorgehoben, da es für den Standpunkt der „Als ob"-Betrachtung charakteristisch ist. Um eine

Kurve berechnen zu können, fassen wir sie so auf, als bestünde sie aus einer unendlich großen Zahl unendlich kleiner gerader Streckenelemente. Der erste logische Widerspruch ist, daß das „Krumme" unter den Begriff des „Geraden" subsumiert wird. Dieser wird aufgehoben durch den zweiten Widerspruch, der im Begriff der unendlich kleinen Größe liegt (vgl. 521ff.). Sinn hat nur die endliche Größe und ihre Aufhebung in der Null. Und doch ist dieser widerspruchsvollste aller Begriffe das gewaltigste Instrument in der Hand der modernen Mathematik geworden. Daß die mit seiner Hilfe gewonnenen Resultate mit gelegentlich auch auf anderem einwandfreieren Wege gefundenen zusammentreffen, beweist nicht die Widerspruchslosigkeit, beweist nur die Zweckmäßigkeit der Infinitesimalmethode.

Dem Unendlichkleinen in der Mathematik läßt V. das Atom der Naturwissenschaft entsprechen. Wo wir es mit einem Unendlichen zu tun haben, handelt es sich stets um eine Fiktion. „Der stärkste Beweis für die Subjektivität von Raum und Zeit liegt in ihrer Unendlichkeit" (S. 88).

Dasselbe gilt von dem Absoluten in jeder Gestalt. „Das Absolute ist eine metaphysische Anwendung des mathematischen Unendlichen." „Wir kennen nur Relatives, wir kennen nur unabänderliche Beziehungen und Gesetze der Phänomene; alles andere ist subjektive Zutat" (S. 114). Das „Unendliche" (sowohl nach der Seite des Großen wie des Kleinen, sowohl in der formalen Mathematik wie in den Anwendungsgebieten) ist kein hypothetisches Etwas, ist überhaupt keine bestimmte Größe, sondern nur der knappe Ausdruck einer Methode (vgl. S. 208 und S. 88).

Wir mußten uns darauf beschränken aus dem reichen Material, das Vaihinger aus allen Gebieten der Wissenschaft zusammengetragen hat, einige Beispiele herauszugreifen zur Illustration des Zentralbegriffes der Fiktion. Daß es nicht leicht ist den Standpunkt der Fiktion festzuhalten, sich an den Gedanken zu gewöhnen, daß gewisse Begriffe, die der Wirklichkeit und sich selbst widersprechen, dennoch oder vielmehr gerade deshalb sich als zweckmäßig erweisen, betont Vaihinger immer wieder. Das fiktive Urteil, das „Als ob" ist eine „verwickelte Urteilskomplikation" und als solche „erst in einer fortgeschrittenen Periode des Menschengeistes möglich." Selbst die antike Skepsis ist verglichen mit diesem Standpunkt eine erkenntnistheoretische Naivität (vgl. 468). „Zur Festhaltung einer Fiktion gehört schon ein logisch hochgebildeter Geist, der dem Drang nach Ausgleichung nicht voreilig nachgibt (228).

Was Vaihinger meint, wird besonders deutlich, wenn man den Begriff der Fiktion mit dem der Hypothese vergleicht. Vaihinger weist nach, daß tatsächlich vielfach dem „Drang nach Ausgleichung", nach Befreiung von dem „unangenehmen Spannungszustand" der Als ob-Betrachtung voreilig nachgegeben wird, indem die Fiktion zur Hypothese vergröbert wird. Vaihinger vermißt in der bisherigen Logik eine klare Scheidung beider Begriffe. Zwischen beiden besteht nicht nur ein gradueller, sondern ein qualitativer Unterschied (S 147). Die Hypothese bezeichnet die vorläufige Annahme von Wirklichem. Sie will darum durch das Material der Beobachtung schließlich „verifiziert" werden. Ihr Wert richtet

sich also nach dem Grad ihrer „Wahrscheinlichkeit". Ganz anders die Fiktion! Sie bezeichnet nichts Wirkliches; sie stellt lediglich ein Instrument der subjektiven Methode dar. Ihr Wert richtet sich darum nach dem Grad ihrer „Zweckmäßigkeit"; durch sie ist sie „justifiziert" (vgl. das wichtige Kapitel XXI, S. 143ff.).

So klar indes im Prinzip der Unterschied beider Begriffe ist, so gesteht doch Vaihinger mit der Offenheit, die den Denker ehrt, daß es im einzelnen oft eine heikle Aufgabe ist zu entscheiden, ob ein Begriffsgebilde eine Fiktion oder eine Hypothese sei. Vaihinger gibt zu, daß im besonderen die „Semifiktionen", z.B. die „neglektiven", in der Tat zum Teil Faktisches ausdrücken. „Man muß sich durch die Bezeichnung als Fiktion nicht den Weg zur Verifikation versperren, oder gar noch weniger darf man den naheliegenden Fehler begehen, aus Faulheit einfach jede Annahme als Fiktion zu stempeln, um sich der mühsamen Arbeit der Verifikation zu entziehen" (S. 148).

Es ist nun nach Vaihinger ein allgemeines psychologisches Gesetz, daß die Psyche überall ein stabiles Gleichgewicht anstrebt (z.B. 228). Das labile Gleichgewicht des „Als ob" geht deshalb leicht in das stabilere des „Vielleicht" der Hypothese, schließlich in das völlig stabile des „Daß" des Dogmas über. Die Welt der Fiktionen ist für die meisten eine zu dünne Luft, in der sie nicht zu atmen vermögen. An einem Unwirklichen, das nur die Legitimation der Zweckmäßigkeit aufzubringen weiß, festzuhalten, erfordert ein hohes Maß geistiger Unabhängigkeit. So konstatiert Vaihinger ein „Gesetz der Ideenverschiebung" (S. 219ff.); und zwar vollzieht sich diese Verschiebung nach zwei Richtungen. Bewußte Mythen werden zu Hypothesen, schließlich zu Dogmen, so die platonischen Mythen. Die fiktive Annahme der intelligiblen Freiheit, von der noch zu reden sein wird, wird bei Kant selbst schon zur Hypothese, bei Schopenhauer ist sie bereits zum Dogma geworden. Ebenso aber vollzieht sich auch der umgekehrte Prozeß. Frühere Dogmen und Hypothesen werden zu Fiktionen; ein Beispiel liefert die teleologische Naturbetrachtung; allgemein gehören hierher alle die Fiktionen, die auf anthropomorphistischen Analogien beruhen. Gelegentlich kann, meint Vaihinger, derselbe Begriff beide Prozesse, also einen Kreisprozeß durchlaufen; V. behauptet dies gelegentlich vom Gottesbegriff (S. 223 Anm.). Dasselbe weist V. am Begriff des „Ding nach sich" nach, der für Kant, so weit er sich auf der Höhe kritischen Denkens hielt, wohl nur eine Fiktion war, während er schon bei ihm und noch deutlicher bei Herbart und Schopenhauer zum Dogma, schließlich aber bei einigen Vertretern des Neukantianismus (b. Cohen und seiner Schule) wieder zur Fiktion wird. In vielen Fällen (S. 219) folgt aber dem Stadium der Fiktion das völlige Aussterben des Begriffes. Die Fiktion ist ja lediglich ein Instrument, das durch seine Zweckmäßigkeit legitimiert ist. Was nun einer früheren Zeit Bedürfnis war, braucht es für die folgende nicht mehr zu sein; das Instrument kann also überflüssig werden. Oder das Bedürfnis bleibt bestehen, es bedient sich aber feinerer Instrumente. So mag der, dem nur die Emp-

findungen als real gelten, den das Bedürfnis nicht mehr anwandelt, die Welt zu verdoppeln, schließlich auch der Fiktion eines „Ding an sich" entraten können.

II. Die praktischen Fiktionen.

Der weitaus größte Teil des Systems des „Als ob" beschäftigt sich mit den theoretischen Fiktionen der einzelnen Wissenschaften und der Erkenntnistheorie. Wenden wir uns nun der im Rahmen unsrer Zeitschrift wichtigeren Frage nach der Bedeutung der „Als ob"-Betrachtung für die Gebiete des sittlich-religiösen Lebens zu.

Der Radikalismus der Ethik und Religion des „Als ob" steht dem der Wissenschaftslehre nicht nach. „Es ist die Tragik des Lebens, daß die wertvollsten Begriffe „realiter" genommen, wertlos sind" (S. 61). Die Philosophie des „Als ob" hält die religiösen Vorstellungen als schöne Mythen fest, „nach deren „Wahrheit" im gewöhnlichen Sinn zu fragen ebenso plebejisch ist, als deren „Wahrheit" in jenem gemeinen Sinn zu behaupten" (XIV). Das Dasein der Ideen im Sinn Platos und Kants, oder mit Vaihinger: das der ethisch-religiösen Fiktionen der Menschheit hat „für den Edelmenschen höheren Wert als alles elende Existieren außer uns im Sinn einer gewöhnlichen, den Weg versperrenden oder irgendwie sonst als unabhängig von uns gedachten Substanz, einer ordinären, gröberen oder feineren Kausalität" (732).

Vaihinger hat dieser Seite seiner Philosophie nicht die systematische Begründung zuteil werden lassen, die die Untersuchung der theoretischen Fiktionen erkennen läßt. Abgesehen von einem Kapitel über praktische Fiktionen, das mitten unter den Erörterungen der theoretischen sich findet (S. 59 – 69) und einigen speziellen Ausführungen (571 – 578) im II. Teil kommt als zusammenhängende Behandlung nur in Frage die allerdings eingehende historische Begründung in Gestalt einer kritischen Darstellung der Standpunkte Kants, Forbergs, F. A. Langes und Nietzsches.

Auch die theoretischen Fiktionen dienen, wie wir sahen, dem Handeln im weitesten Sinne, der Berechnung der Wirklichkeit, der Selbstbehauptung in ihr. Das Bedürfnis des praktischen Lebens im engeren Sinne hat nun ebenfalls aus der Psyche gewisse fiktive Gebilde hervorgetrieben. Der ungleich komplizierteren Beschaffenheit der Gebilde des moralischen und religiösen Gebietes entspricht es aber, daß es der „Als ob"-Betrachtung nicht gelingt, in ähnlicher Weise wie bei den theoretischen Fiktionen die Prozesse anzugeben, die die praktischen Fiktionen erzeugen (S. 59). Vaihinger nimmt deshalb die Begriffe und Ideen des sittlich-religiösen Lebens als vorhandene Größen hin und verzichtet auf eine einheitliche Ableitung. Was speziell die religiösen Fiktionen betrifft, so sieht die „Als ob"-Betrachtung ihren eigentümlichen Wert gerade darin, daß sie nicht nötig hat einen kritisch, möglichst gesichteten eisernen Bestand zu konstruieren, daß dem einzelnen ein weiter Spielraum gelassen ist in der Auswahl der gerade ihm wertvollen religiösen Begriffe und Vorstellungen. So wird sich zeigen, daß der idealistische Positivist, gerade weil er einerseits radikal verneint, andererseits konservativer sein kann als die Vertreter einer libe-

ralen Theologie im bisherigen Sinn (vgl. die Ausführungen zu Kants Religionsphilosophie 734/35).

Wenden wir uns nun zunächst der Behandlung sittlicher Probleme zu. Beginnen wir mit dem Begriff, der in gewissem Sinn den Übergang vom theoretischen zum praktischen Gebiet bildet: dem der Willensfreiheit. Ist das „Ich", die „Seele" ebenso wie die „Kraft", die „Materie" eine Fiktion, nur ein zusammenfassender Ausdruck für den Komplex seelischer Vorgänge und dieser das eigentlich Wirkliche, so kann auch der Begriff der Willensfreiheit nur eine imaginäre Bedeutung haben. Trotzdem sich Vaihinger vorbehaltlos zum Determinismus bekennt, vermag er doch gemäß seiner eigenartigen Auffassung fiktiver Gebilde dem Begriff der Willensfreiheit eine praktische Bedeutung zuzuerkennen.

Daß er zunächst eine echte Fiktion und nicht mehr ist, beweist die in ihm liegende Antinomie, das Hauptmerkmal der höheren Fiktionen; „eine absolut freie, zufällige Handlung, die also aus Nichts erfolgt, ist sittlich gerade so wertlos wie eine absolut notwendige" (59). Und doch: „Aller dieser Widersprüche ungeachtet, wenden wir diesen Begriff nicht nur im täglichen Leben bei Beurteilung der moralischen Handlungen an, sondern er bildet auch die Grundlage des ganzen Kriminalrechts" (59). „Wie die Wissenschaft auf Imaginäres führt, so führt auch das Leben auf Unmögliches, das aber darum doch berechtigt ist — absolute Zurechnungsfähigkeit, absolute Freiheit . . ." (61). Die bürgerliche Gesellschaft macht ihre Glieder für ihr Tun verantwortlich und leitet daraus ohne weiteres das Recht zur Strafe ab. Der „normale" Mensch wird so angesehen, als habe er sich ausdrücklich bereit erklärt, die Satzungen der Gesellschaft, deren Vorteile er mit genießt, anzuerkennen und im Fall der Übertretung die Folgen zu tragen.[4])

Man kann im Sinn Vaihingers hinzufügen: Sofern der Mensch nun noch den Anspruch erhebt, Mitglied einer besonderen Gemeinschaft mit geistigeren Lebensbedingungen zu sein, d.h. sofern er sittliche Gesetze bejaht, die über den Rahmen des bürgerlichen Gesetzbuches oder der Vorschriften der vorgesetzten Behörde hinausgehen, macht er sich verantwortlich; er beurteilt sein Tun und Lassen nach dem Maßstab seiner sittlichen „Ideale". Er betrachtet sich so, als ob „er" die spontane Ursache seiner Taten wäre und nicht seine komplizierte psychische Konstitution.

Vaihinger meint mit seiner „Als ob"-Betrachtung ausdrücklich dasselbe, was Kant mit dem Begriff der „Idee" bezeichnet. Nur ist Vaihinger konsequenter, insofern als bei Kant gelegentlich der Begriff der intelligiblen Freiheit aus einem Beurteilungsprinzip wieder zu einem hypothetischen, mystischen Etwas wird. Auf Vaihingers Standpunkt dagegen ist auch das letzte Körnchen von irrationalem Tatsachenzusatz verdampft.

Als die eine Voraussetzung, durch die die Fiktion der Willensfreiheit gefordert wird, bezeichnet V. die Notwendigkeit der Strafe: Der Mensch wird verantwortlich gemacht durch die Gesellschaft. Die andere Voraus-

[4]) Der „Normalmensch" ist natürlich ebenfalls eine Fiktion. Vaihinger erörtert die „Durchschnittsfiktionen" im Kapitel: „Abstraktive Fiktionen" (28ff., bes. 35).

setzung ist die Anerkennung der Idee des absolut Guten: Der Mensch macht sich verantwortlich, sofern er diese Idee anerkennt. Wie steht es nun mit dieser Idee des absolut Guten auf dem Standpunkt der „Als ob"-Betrachtung? Wie gesagt, beschränkt sich V. darauf, in dem Kapitel: „Praktische Fiktionen" eine Anzahl moralischer Ideen und Postulate namhaft zu machen. Sein Interesse richtet sich nicht darauf, sie aus den elementaren Prozessen abzuleiten. „Die Forderung einer historisch-genetischen, psychohistorischen und psychogenetischen Ableitung der höheren Vorstellungswelt" (S. 183) erscheint nicht erfüllt inbezug auf die „Fiktionen" der Ethik. Auf sie im besonderen darf man gewiß auch die einschränkende Bemerkung beziehen: „Wie vieles hier noch bloßes Postulat sei, ist jedem Kenner des Gegenstandes sattsam bekannt" (183). Eine systematische Ethik des „Als ob" muß also noch geschrieben werden. — Uns bleibt hier nur, die wesentlichen Züge des fertigen Bildes anzudeuten.

Es sind z. Teil — nur in anderer Einkleidung — Gedanken der kantischen Ethik; speziell wiederholt sich der Gegensatz von kategorischem und hypothetischem Imperativ, von Autonomie und Heteronomie. „Die eigentliche Sittlichkeit ist nur dann vorhanden, wenn sie auf fiktiver Grundlage ruht; alle hypothetischen Grundlagen derselben aber: Gott, Unsterblichkeit, Lohn, Strafe ꝛc. — zerstören ihren sittlichen Charakter: d. h. wir sollen wohl so handeln, als ob es unsere von Gott auferlegte Pflicht wäre, als ob wir dafür zur Rechenschaft gezogen würden, als ob wir für Unsittlichkeit bestraft würden: mit derselben Pünktlichkeit und demselben Ernste. Aber sowie dieses „Als ob" sich in ein „Weil" verwandelt, hört der Charakter der reinen Sittlichkeit auf, und es ist bloßes, niederes und gemeines Interesse, bloßer Egoismus". (68f.)

Was Vaihinger aber von Kant unterscheidet, ist ein relativistischer Zug, der sich nicht ganz verleugnet. „Es ist ein Irrtum zu meinen, daß eine absolute Wahrheit zu finden sei, oder ein absoluter Maßstab von Wissen und Handeln (!): das höhere Leben beruht auf edlen Täuschungen. So zeigt sich, daß unsre Theorie auch eine ganz andere praktische Weltanschauung mit sich führt als die gewöhnliche". Und weiter: „Wie theoretisch Irrtum, Fiktion und Wahrheit nahe verwandt sind und oft ineinander übergehen, so auch praktisch: „Die Lüge hat dieselbe Wurzel wie die ethische Größe — beide beruhen auf Fiktion" (143), an andrer Stelle: „Wem solche Erkenntnis fürchterlich erscheint, wem sie eine schädliche Wahrheit ist, wer glaubt, dadurch seine Ideale als wertlos wegwerfen zu müssen, wer sie gar darum einfach wegwirft — der hat eben auch nie an jenen Idealen mit aller Macht seiner Seele gehangen" (68). Der „weltüberwindende Wert" des Ideals wird dadurch nicht beeinträchtigt, daß es als „eine in sich widerspruchsvolle und mit der Wirklichkeit im Widerspruch stehende Begriffsbildung" erkannt ist (S. 67).

Da es aber für den idealistischen Positivismus, wie gesagt, keinen absoluten Maßstab gibt, so bleibt die Frage offen: ob solche Fiktionen allgemein giltig sein können. Kants unerschütterliche Meinung war es, daß das Sittengesetz, das er „in uns" fand, eine unbedingte Größe

sei, erhaben über allen Wechsel der Zeit und der Meinungen. Vaihinger aber läßt in seinem Gesetz der Ideenverschiebung die Möglichkeit offen, daß Fiktionen schließlich eliminiert werden, aussterben. Und so müssen wir denn die Bemerkung Vaihingers: „Ob und inwiefern diese und ähnliche Fiktionen für alle Zeiten und für alle Menschen zum Aufbau einer sittlichen Gesinnung notwendig sind, ist eine andere Frage" auf das Ganze seines fiktiven sittlichen Idealismus beziehen. Die Ethik des „Als ob" ist also eine eigentümliche Vereinigung von rein idealistischen und relativistischen Tendenzen.

Indem wir uns in einem letzten Teil der Darstellung der Religion des „Als ob" zuwenden, verlassen wir den bisher eingeschlagenen, mehr systematischen Weg und lassen uns durch den Faden der ausführlichen historisch-kritischen Erörterungen des III. Teiles des Werks leiten. —

Daß die „Als ob"-Betrachtung einen weiten Spielraum gewährt, zeigt schon die Tatsache, daß in der Einleitung des Werkes Vertreter derselben aus den verschiedensten Lagern der philosophischen Meinungen aufgeführt werden. So findet sich denn in dem System auch keine eindeutige Bestimmung des Verhältnisses der Religion zu den anderen Geistesgebieten. Vaihinger beruft sich einerseits auf Kant und einen noch radikaleren Vertreter einer wesentlich moralischen Interpretation des religiösen Glaubens: Forberg, andrerseits auf Schleiermacher, der ja gerade die Selbständigkeit der religiösen Funktion gegenüber der sittlichen vertritt, sodann auf F. A. Lange, der die Religion mit der Poesie auf eine Linie stellt, und endlich auf Friedrich Nietzsche, dessen gelegentliche relativ positive Äußerungen über die Religion der Auffassung F. A. Langes nahestehn. Das zusammenhaltende Band für diese verschiedenen Standpunkte aber ist die These, daß für alle genannten Denker die religiösen Begriffe sich letztlich nicht auf substantiellen Realitäten beziehen, daß vielmehr in der Vorstellungs- oder Gemütsbewegung selbst sich ihre Realität und ihr Wert erschöpft. Der Adel der religiösen Ideen beruht gerade in dieser ideellen Selbstgenügsamkeit. In ihnen — und das soll gerade für ihre bedeutendsten Vertreter gelten — ist, wie Lange sagt — der Boden der Wirklichkeit mit Bewußtsein aufgegeben.

1. Kant.

Der Verfasser der Philosophie des „Als ob" ist als hervorragender Kantforscher allen denen wohlbekannt, die sich mit Kant auseinandergesetzt haben. In der Philosophie des „Als ob" nimmt nun die historisch-kritische Darstellung der Kantischen Philosophie unter dem Gesichtspunkt des Werkes einen breiten Raum ein. Um es kurz schon hervorzuheben: V. stellt überall dem „Kantianismus vulgaris" oder dem „Schul-Kant" den radikalen Kant gegenüber. Für die landläufige Auffassung sind die Ideen Kants Realitäten hypostasiert. In Lehrbüchern steht zu lesen, „Kant zu habe in der Kr. d. r. V. die Unerforschlichkeit der intelligiblen Welt gelehrt, dagegen in der Kr. d. pr. V. die Realität der auf dieselbe bezüglichen Ideen: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit auf moralischem Weg bewiesen" (625f.).

Daß diese übliche Auffassung sich auf Aussprüche Kants mit Recht berufen kann, bestreitet V. keineswegs. Seine These aber ist, daß Kant auf den Höhepunkten seiner kritischen Energie ein anderer ist. Zu diesen gehören in der Kr. d. r. V. besonders gewisse Ausführungen der „transzendentalen Dialektik". Der eigentliche Sinn dieser meist mißverstandenen Lehre tritt besonders klar in einer Stelle der „Methodenlehre" hervor, in dem Abschnitt: „Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen". Dort werden die Ideen haarscharf geschieden von den Hypothesen, indem die Ideen als „heuristische Fiktionen" gekennzeichnet werden. Uns scheint, was Kant mit den Ideen im Prinzip will, noch besonders in dem wichtigen Satz der Ideenlehre hervorzutreten, „daß alle Fragen, die die reine Vernunft aufwirft, schlechterdings beantwortlich sein müssen, und daß die Entschuldigung mit den Schranken unsrer Erkenntnis, die in vielen Naturfragen ebenso unvermeidlich als billig ist, hier nicht verstattet werden könne". Und nun die klare Begründung: „Weil ebenderselbe Begriff, der uns in den Stand setzt zu fragen, uns auch tüchtig machen muß, auf diese Frage zu antworten, indem der Gegenstand außer dem Begriff nicht angetroffen wird". So meint die Idee der Willensfreiheit kein intelligibles Vermögen, sondern bezeichnet nur eine Beurteilungsweise. „Der Begriff einer Verstandeswelt (intelligiblen Welt) ist also nur ein Standpunkt, den die Vernunft sich genötigt sieht außer den Erscheinungen anzunehmen, um sich selbst als praktisch zu denken".

Ebenso ist das Reich der absoluten Zwecke vernünftiger Wesen eine bloße Idee. „Und hier liegt eben das Paradoxe", sagt Kant, „daß bloß die Würde der Menschheit, als vernünftiger Natur, ohne irgend einen anderen dadurch zu erreichenden Zweck oder Vorteil, mithin die Achtung für eine bloße Idee demnach zur unnachlaßlichen Vorschrift des Willens dienen sollte . . . ." Vaihinger bemerkt dazu: „In dieser prächtigen Stelle hat Kant überhaupt den absoluten Höhepunkt seiner kritischen Philosophie erreicht". (652).

Den oben erwähnten Leitgedanken der Ideenlehre wendet Kant auch auf die Gottesidee an. Kant erklärt es für eine sinnlose Ausflucht, die Gottesidee als „unerforschlich" zu bezeichnen: „Ein Ideal der reinen Vernunft kann nicht unerforschlich heißen, weil es weiter keine Beglaubigung seiner Realität aufzuweisen hat, als das Bedürfnis der Vernunft, vermittelst desselben alle synthetische Einheit zu vollenden" (von Vaih. zitiert S. 625). Die Gottesidee ist also für die theoretische Vernunft nur eine „heuristische Fiktion". „Ihr sollt so über die Natur philosophieren, als ob es zu allem, was zur Existenz gehört, einen notwendigen ersten Grund gäbe, lediglich, um systematische Einheit in eure Erkenntnis zu bringen (zitiert von Vaih. S. 626). Speziell ist die Gottesidee für das theoretische Denken eine „analogische Fiktion". Kant sagt nämlich: „Ich werde mir also nach der Analogie der Realitäten in der Welt, der Substanzen, der Kausalität und der Notwendigkeit ein Wesen denken, das alles dieses in der höchsten Vollkommenheit besitzt". (V. S. 632). Die Analogie wird weiter geführt in dem Gedanken der zwecksetzenden, höchsten

Intelligenz: „Das spekulative Interesse macht es notwendig, alle Ordnung in der Welt so anzusehn, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre". . . . . „Wir können auf diesem Wege eine Menge von Entdeckungen machen" (633. Zitat bei V.).

Was auf dem Standpunkt des „Als ob" „Glaube" bedeutet, erörtert Vaihinger in seiner Interpretation des Abschnittes: „Vom Meinen, Wissen und Glauben". „Was ich auch nur als Hypothese annehme", sagt Kant, „davon muß ich wenigstens seinen Eigenschaften nach soviel kennen, daß ich nicht seinen Begriff, sondern nur sein Dasein erdichten darf. Das Wort „Glauben" aber geht nur auf die Leitung, die mir eine Idee gibt", „bei welcher", so interpretiert Vaihinger, auch der Begriff selbst erdichtet ist" (638). Im Anschluß hieran stellt Vaih. dann den allgemeinen Satz auf: „Nicht bloß Kant nennt hier diese fiktiven Annahmen „Glauben" — auch rückwärts aus der Geschichte der Religionen, speziell aus der Geschichte der Mystik läßt sich durch viele Beweise erhärten, daß auch umgekehrt vielen Gläubigen ihre Glaubenswelt nur eine bewußte Selbsttäuschung . . . war — und noch heute ist" (638/39).

Dies führt uns nun bereits zu der anderen Bedeutung der Gottesidee bei Kant. Ist ihre Verwendung als „regulatives Prinzip" der Naturforschung religiös ziemlich irrelevant — übrigens auch für unsern heutigen Wissenschaftsbegriff —, so bringt uns die Erörterung desselben als „praktische" Idee dem Kernpunkt der religiösen Auffassung etwas näher. Während, wie Vaihinger zugibt, die „Kritik der praktischen Vernunft" mehr das Bild der traditionellen Kantauffassung rechtfertigt, findet Vaihinger die radikale Unterströmung in seinem Denken wieder sichtbarer in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", indem sie viele Dogmen des Christentums rechtfertigt als nützliche Fiktionen — „ein ganzes sich auftürmendes Gebäude zweckmäßiger religiöser Fiktionen" (658).

Was von den einzelnen Dogmen gilt, gilt auch von dem Zentraldogma, von der Gottesidee. In der bekannten Definition der Religion bei Kant: „Alle Religion besteht darin, daß wir Gott für alle unsre Pflichten als den allgemeinen zu verehrenden Gesetzgeber ansehen" legt Vaihinger den Ton auf „ansehen". „Wir sehen es so an, als ob es einen Gott gäbe, und als ob dieser Gott die Moralgesetze uns geboten hätte — in dieser zweifachen Fiktion liegt das Wesen der religiösen Betrachtungsweise" (663).

Deutliche Belege für seine Auffassung findet V. sodann in der Schrift: „Über die Fortschritte der Metaphysik". Kant redet dort von den selbstgemachten Begriffen übersinnlicher Dinge, „die wir uns und zwar nur zum notwendigen praktischen Behuf selbst machen, und die vielleicht außer unsrer Idee gar nicht existieren können". — Über den vom vulgären Kantianismus mißverstandenen Begriff des Postulats sagt Kant in der „Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie" (1796): „Postulat ist ein a priori gegebener, keiner Erklärung seiner Möglichkeit (mithin auch keines Beweises) fähiger, praktischer Imperativ. Man postuliert also nicht Sachen, oder überhaupt das

Dasein irgend eines Gegenstandes, sondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjekts". Angewendet auf die Postulate von Gott und Unsterblichkeit heißt das also, wie Vaihinger ergänzt: „Du sollst dich so verhalten, als ob jene Gegenstände existieren würden" (683).

Wir beschließen die Belege für die Als ob-Betrachtung in der Religionsphilosophie Kants mit der Wiedergabe einiger merkwürdiger Äußerungen Kants, die sich in dem 1881–84 in der altpreußischen Monatsschrift von Reicke herausgegebenen Opus postumum finden. „Gott ist", so heißt es da S. 414, „keine außer mir befindliche Substanz, sondern bloß das moralische Verhältnis in mir", und: „Der Satz: es ist ein Gott, bedeutet nicht den Glauben an das Dasein einer Substanz . . . . sondern es ist ein Axiom der r. pr. Vernunft, sich selbst als Prinzip der Handlung zu setzen". „Gott ist nicht eine Substanz, sondern die personifizierte Idee des Rechts und des Wohlwollens"; und endlich: „Gott, die Welt und der an die Pflicht gebundene Mensch in der Welt – alle sind selbst nur Gedankenwesen, subjektive Produkte der eignen Menschenvernunft, die das Subjekt auf sich selbst bezieht". – Der beliebte Ausweg des Agnostizismus, „der sich sonst wohl bei Kant findet, und den die meisten seiner Schüler eingeschlagen haben, erscheint als ein schwächlicher Kompromiß gegenüber dem Radikalismus der mitgeteilten Stellen, in denen Kant seinen Sitz auf der äußersten Linken des philosophischen Parlaments nimmt" (734). —

2. Forberg.

Was nun bei Kant in seltsamer Verquickung mit dogmatischen Aussagen erscheint, tritt mit größerer Klarheit als Prinzip der Religionsphilosophie bei Forberg zu Tage, dessen Ideen Vaihinger der Vergessenheit entreißt. Forbergs Abhandlung: „Entwickelung des Begriffes des Religion" und Fichtes: „Über den Grund unsres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" gaben den Anlaß zu dem bekannten Atheismusstreit.

Forberg befriedigte die oben skizzierte vulgäre Auffassung Kants durchaus nicht. „Ich glaube bemerkt zu haben, daß man den Kantischen Begriff eines praktischen Glaubens häufig mißverstand, und . . . . . die Religion doch immer nur als einen theoretischen Glauben zu denken fortfuhr . . . . . denn ich habe niemals begreifen können, warum eine Spekulation darum im Mindesten weniger Spekulation sein soll, weil sie von moralischen, als darum, weil sie von physischen oder metaphysischen Prinzipien ausgeht" (zitiert von Vaih. 741/742). Den Streit zwischen Glauben und Denken sucht nun Forberg dadurch zu schlichten, daß er aus der Religion jegliche Aussage über Objekte ausschaltet. Religion ist Glaube an den absoluten Wert des Guten, das zu verwirklichen Pflicht des Menschen ist. „Es ist nicht Pflicht zu glauben, daß eine moralische Weltregierung oder ein Gott als moralischer Weltregent existiert, sondern es ist bloß und allein dies Pflicht, so zu handeln, als ob man es glaubte". Ebenso ist es nicht Pflicht zu glauben, daß das „Reich Gottes", das Reich der Wahrheit und des Rechts wirklich einmal komme. Religion aber ist es, dem Augenschein zum Trotz so zu handeln, als ob das Ziel erreichbar sei.

Neben dieser „radikalen Form" findet Vaihinger noch eine „mildere"

Form der Auffassung der Religion bei Forberg, die doch wieder mit der „Unerkennbarkeit" der unsichtbaren Welt operiere (747) und die religiösen Begriffe für bloße anthropomorphe Symbole erkläre[5]).

3. F. A. Lange.

Während die Kant-Forberg'sche Auflösung der Religion in ein Symbol der Moral uns fremdartig anmutet, indem sie dem Befund der von Schleiermacher inaugurierten psychologischen und geschichtlichen Untersuchung der religiösen Phänomene nicht entspricht, findet die Religion des „Als ob" einen weit eindrucksvolleren Vertreter in F. A. Lange, dem Verfasser der „Geschichte des Materialismus".

Wer seine von einem starken Gefühl getragenen Darlegungen in dem letzten Teil des genannten Werkes gelesen hat, wird ihm ein tiefes und feines Verständnis für die Lebenserscheinungen der Religion nicht absprechen können. Die dürftigen Versuche, dem modernen Menschen ein möglichst undogmatisches Surrogat mit einem minimalen Zusatz von wirklicher Religion schmackhaft zu machen, kennzeichnet er gebührend. Eine Theologie, die mit dem Begriff der Erlösung nichts mehr anzufangen weiß, ist ihm seichte Aufklärung. In einem Gespräch mit dem nüchternen Überweg, das von dem Kultus der Zukunftsreligion und von seiner Belebung durch Aufnahme der besten protestantischen Kirchenlieder handelte, nannte Lange als ein solches aufzunehmendes Lied: „O Haupt voll Blut und Wunden". „Überweg wandte sich ab und verzichtete darauf, sich mit mir über die religiöse Poesie der Zukunft zu verständigen". (Gesch. der Mat. II. S. 652 Reklam.) „Die Tragik des leidenden Götterſohnes ist ... vielleicht von Mysterien der alten Griechen bis auf die Ausläufer des Christentums im Protestantismus herab ein wesentlicherer Bestandteil des eigentlich religiösen Lebens gewesen als alle andern Überlieferungen und Lehrsätze. Einen solchen Stoff aber kann man nicht machen. Er muß werden. Bedarf man seiner nicht mehr, so fragt es sich dann sehr, ob man überhaupt noch der Religion bedarf" (a. a. O. S. 630). „Das gloria in excelsis bleibt eine weltgeschichtliche Macht und wird erschallen durch die Jahrhunderte, so lange noch der Nerv eines Menschen unter dem Schauer des Erhabenen zittern kann" (a. a. O. 591). Endlich: „Jene Bilder von Tod und Auferstehung, die das Ergreifendste und Höchste, was die Menschenbrust durchbebt, aussprechen, wo keine Prosa mehr fähig ist, die Fülle des Herzens mit kühlen Worten vorzustellen, ... sie werden nicht für immer verschwinden" (S. 692).

Und doch ist für Lange eine Rückkehr auf den naiven Standpunkt, der jene Vorstellungen für Aussagen über Objekte hält, unmöglich. Selbst

[5]) Daß die Aussagen über die Gottheit nur symbolische Bedeutung haben, ist ja auch eine Hauptthese Schleiermachers, sodaß Vaihinger auch ihn als Vertreter der „Als ob"-Betrachtung in Anspruch nehmen kann. Doch gibt Vaihinger zu, daß die feine Stimme des „Als ob" bei ihm nur ein schwaches Echo finde. Religion als Gefühl der absoluten Abhängigkeit ist ja nach Sch. das an sich undefinierbare reale Erlebnis der Vereinigung des frommen Bewußtseins mit dem Universum; daß der nachher gemachte Versuch, dieses Erlebnis in diskursive Begriffe zu fassen, nur Symbole liefert, ist von sekundärer Bedeutung.

den Ausweg des Agnostizismus läßt er nicht gelten: „Im Gebiet der Wirklichkeit fordert die Sittlichkeit des Denkens von uns, daß wir uns nicht an vage Möglichkeiten halten, sondern stets dem Wahrscheinlicheren den Vorzug geben". Wir haben hier nur zu konstatieren, daß für Lange die objektive Realität einer übersinnlichen Welt, die die Religion mit ihren Gestalten füllt, unwahrscheinlich ist. „Der volle männliche Sinn für Wirklichkeit und probehaltige Richtigkeit" macht die Glaubwürdigkeit religiöser Vorstellungen verschwinden.

Aus diesem Dilemma befreit nur der „Standpunkt des Ideals", die Philosophie des „Als ob". Die schaffende Synthesis, die als Grundfunktion des menschlichen Geistes schon in der einfachsten Sinneswahrnehmung tätig ist, ist es auch, die die Schöpfungen der Kunst, Philosophie und Religion hervorbringt. Ist in der Sinneswahrnehmung und der verarbeitenden Verstandestätigkeit die Synthesis gebunden durch den Stoff der Empfindungen, so schaltet sie frei in jenen höheren Gebieten. Dient sie dort der Naturbeherrschung und dem Kampf ums Dasein im sozialen Leben, so lebt sich in den Schöpfungen der zur Freiheit entlassenen Synthesis ein andrer nach Lange ebenfalls unausrottbarer Faktor aus, eine dem bloßen Verstand unfaßbare irrationale Größe, der wir die verschiedensten Namen geben. „Wir sind nun einmal nicht geschaffen, bloß zu erkennen, sondern auch zu dichten und zu bauen" und solche ideale Schöpfungen „sind für die Erhaltung und Ernährung unsres geistigen Lebens so wichtig wie die Wissenschaft" (zitiert bei Vaihinger 759). In diesem Gebiet aber, wo die schaffende Synthesis frei von dem Zwang des gegebenen Stoffes schaltet, verliert die Frage nach der Wahrheit im gewöhnlichen Sinne ihre Berechtigung. „Wahrheit" ist dann nur eine Umschreibung der Tatsache starken inneren Erlebens. „Wenn es Gemüter gibt, die so tief in diesen Erregungen leben, daß ihnen die gemeine Wirklichkeit der Dinge davor zurücktritt, wie wollen sie die Lebendigkeit, Stetigkeit und Wirksamkeit ihrer innern Erlebnisse anders bezeichnen als mit dem Wort: „Wahrheit?" (zitiert bei Vaih. S. 759/60). Bei der Betrachtung dieses „Standpunktes des Ideals", der Erhebung der Religion in das Gebiet des „Ideals", wird es freilich „manchem Alt- oder Neugläubigen vorkommen, als wollte man ihm den Boden unter den Füßen wegziehen und dabei verlangen, daß er stehen bleiben solle, als wenn nichts passiert wäre". Allein: „als die Umdrehung der Erde bewiesen wurde, glaubte jeder Philister fallen zu müssen, wenn diese gefährliche Lehre nicht widerlegt würde".

Eine wissenschaftliche Begründung der Religion lehnt also Lange im Prinzip ab. Man könnte in Variation eines bekannten Wortes von Nietzsche über die Gesetze in der Geschichte Langes Standpunkt dahin resümieren, daß man sagt: „Soweit die Religion wissenschaftlich sich begründen läßt, ist die Religion nichts wert, ist aber auch diese Wissenschaft nichts wert.

Dieser Standpunkt Langes ist nun eine konsequente Durchführung der Alsob-Betrachtung. In die nüchterne Sprache dieses Systems gekleidet, besagt er: Die religiösen Vorstellungen sind Fiktionen; werden sie für Aussagen über Objekte gehalten, so führen sie zu Scheinproblemen, wie das

Vaihinger an den bekannten Antinomien des Gebetes illustriert (S.65/66). Sie sind aber gerechtfertigt als zweckmäßige Gebilde, hier im Sinn eines höheren Zweckes. Ja ihre bewußte Festhaltung als selbstgeschaffener Fiktionen bezeichnet einen höheren Standpunkt als ihr Fürwahrhalten im Sinne gemeiner Wirklichkeit. So führt der idealistische Positivismus zu einer endgiltigen Schlichtung des Streites zwischen Religion und Wissenschaft.

4. Friedrich Nietzsche.

Als letzten Zeugen für den Standpunkt des „Alsob" führt Vaihinger Nietzsche an, dessen Lehre vom bewußtgewollten Schein Vaihinger zur Herausgabe seines lang zurückgehaltenen Werkes angeregt hat. Nietzsche gilt auch ihm als der „große Befreier" (X). Wir übergehen die nahen Beziehungen, die Vaihinger zwischen seiner Erkenntnistheorie und der Nietzsches nachweist (S. 771 ff.). An Paradoxie steht Vaihingers Auffassung der Nietzsches nicht nach. Wie nach V. die Wahrheit der zweckmäßigste Irrtum ist, so erklärt Nietzsche die falschesten Urteile — die synthetischen Urteile apriori — als die für die Erhaltung des Lebens wichtigsten. „Was gedacht werden kann, muß sicherlich eine Fiktion sein" (zit. v. Vaihinger S. 788). — Dagegen verweilen wir zum Schluß noch kurz bei den Gedanken Nietzsches, die als Stütze der Religion des „Alsob" gelten können. V. ist der Meinung, daß der Standpunkt des „Alsob", den Nietzsche in der Erkenntnistheorie eingenommen, ihn schließlich auch zu einer positiven Wertung der religiösen Fiktionen geführt haben würde, umsomehr, als dahingehende Äußerungen Nietzsches, besonders aus der letzten Zeit seiner fanatischen Bekämpfung der Religion, parallel laufen.

Positive Äußerungen über den Wert der religiösen „Scheinordnung der Dinge" (Nietzsche Werke VII S. 87) lassen sich durch alle Wandlungen des Nietzsche'schen Denkens nachweisen. Es ist die Verwandtschaft der Kunst und Religion, das Moment der Stimmung einerseits, das des Schöpferischen andrerseits, das den Dichterphilosophen anspricht.

Bekanntlich tritt selbst in der zweiten positivistischen Periode diese Seite immer wieder gelegentlich zu Tage. Sein intellektuelles Gewissen liegt im Widerstreit mit überkommenen Bedürfnissen seines Gemüts. Von einer Aufhebung dieses Gegensatzes in dem höheren Standpunkt des „Alsob" ist hier noch nicht die Rede. Dem Psychologen Nietzsche galten seine Gemütsbedürfnisse als Erbe eines kindlicheren Stadiums der Menschheit. Das gilt in gleicher Weise von der Kunst, der Metaphysik und Religion. Der Dichter ist „zeitlebens ein Kind oder ein Jüngling geblieben; . . . Empfindungen der ersten Lebensstufe stehn aber zugestandenermaßen den früheren Zeitläuften näher als dem gegenwärtigen Jahrhundert." So ist die Kunst die Totenbeschwörerin. Ihr Scheinleben ist „die Wiederkehr geliebter Toten im Traum." (Werke Bd. II S. 158.) Ihrem Zauber kann sich auch der zum Mann gewordene „freie Geist" nicht ganz entziehen: „Wie stark das metaphysische Bedürfnis ist, und wie sich noch zuletzt die Natur den Abschied von ihr schwer macht, kann man daraus entnehmen, daß noch im Freigeiste . . . die höchsten Wirkungen der Kunst leicht ein Miterklingen der lange verstummten, ja zerrissenen metaphysischen Saite hervorbringen,

sei es z.B., daß er bei einer Stelle der IX. Symphonie Beethovens sich über die Erde in einem Sternendome schweben fühlt, mit dem Traum der Unsterblichkeit im Herzen . . . . In solchen Augenblicken wird sein intellektualer Charakter auf die Probe gestellt" (II. 161/62).

Das Verhältnis von Religion zu Metaphysik und Kunst bestimmt sich nun entwickelungs-psychologisch dahin, daß Kunst und Metaphysik das Erbe der Religion antreten. „Die Kunst erhebt ihr Haupt, wo die Religionen nachlassen. Sie übernimmt eine Menge durch die Religion erzeugter Gefühle und Stimmungen . . Der zum Strom angewachsene Reichtum des religiösen Gefühls bricht immer wieder aus; . . . so wirft sich das Gefühl, durch die Aufklärung aus der religiösen Sphäre hinausgedrängt, in die Kunst, in einzelnen Fällen auch auf das politische Leben, ja selbst direkt auf die Wissenschaft" (II 160). Ganz besonders gilt dies von der Musik (a. a. O. S. 199): „Die seelenvolle Musik entsteht in dem wiederhergestellten Katholizismus . . . durch Palestrina . . . später mit Bach auch im Protestantismus . . . Ohne jene tiefreligiöse Umstimmung . . . wäre die Musik gelehrt und opernhaft geblieben. . . . So tief sind wir dem religiösen Leben verschuldet." So sind die Künstler „die Verherrlicher der religiösen und philosophischen Irrtümer der Menschheit." Und Nietzsche fügt hinzu, was für die Beurteilung der Religion des „Alsob" in Betracht zu ziehen sein wird: „und sie hätten dies nicht sein können, ohne den Glauben an die absolute Wahrheit derselben. Nimmt nun der Glaube an eine solche Wahrheit überhaupt ab, verblassen die Regenbogenfarben um die äußersten Enden des menschlichen Erkennens und Wähnens, so kann jene Gattung von Kunst nie wieder aufblühen." Nietzsche schließt den Aphorismus „Abendröte der Kunst" mit den bemerkenswerten Worten: „Das Beste an uns ist vielleicht aus Empfindungen früherer Zeiten vererbt, zu denen wir jetzt auf unmittelbarem Wege kaum mehr kommen können. Die Sonne ist schon hinuntergegangen, aber der Himmel unsres Lebens glüht und leuchtet noch von ihr her, ob wir sie gleich nicht mehr sehen" (a. a. O. 207f.).

Was von der Kunst gilt, das trifft auch für die Metaphysik zu. Sie ist „ein Nachschößling" der Religion. (V. 179f.) „Man hat sich unter der Herrschaft religiöser Gedanken an die Vorstellung einer „anderen" Welt gewöhnt und fühlt bei der Vernichtung des religiösen Wahns eine unbehagliche Leere und Entbehrung — und nun wächst aus diesem Gefühl wieder eine „andere" Welt heraus, aber jetzt nur eine metaphysische . . ." (a. a. O.). — Ja auch in der Wertschätzung der „Wahrheit um jeden Preis" sieht Nietzsche ein abgeleitetes Phänomen; „es ist ein metaphysischer Glaube, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft beruht." Das besagt: „daß auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker auch unser Feuer noch von dem Brande nähren, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christenglaube, der auch der Glaube Platos war, daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist." „Aber wie", so fragt Nietzsche, den man mit Recht den großen Fragenden in der Philosophie genannt hat, „wenn dies gerade immermehr

unglaubwürdig wird, wenn nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrtum, die Blindheit, die Lüge?" (V, 275).

In dieser letzten Fragestellung haben wir bereits den Nietzsche der III. Periode vor uns; er beginnt die „Umwertung der Werte." Wie das Hauptproblem in dieser Periode das allgemein biologische ist, die Bedingungen des steigenden und sinkenden Lebens aufzufinden, nachzuweisen, was in Religion, Philosophie, Moral aus der „Stärke", was aus der „Schwäche" stammt, so gewinnt für N. die Frage nach dem lebenerhaltenden Wert des Irrtums, der Fiktion wachsende Bedeutung.

Und hier ergibt sich eine deutliche Verwandtschaft mit der Philosophie des „Alsob", hier auch eine eigentümliche Wertung der „religiösen Fiktionen." Vaihinger weist dies besonders aus Notizen des Nachlasses Nietzsches nach. Der Zwiespalt, der den Nietzsche der II. Periode kennzeichnete, ist hier vorübergehend beseitigt. Ist unser Leben selbst bis in die alltäglichen Verrichtungen hinein nicht denkbar ohne willkürliche Dichtungen, ohne ein Messen der Wirklichkeit mit rein fiktiven Maßstäben, so gilt dies auch von den religiösen Fiktionen. Der alte Positivismus mit seiner Negation aller als Irrtümer erkannten Größen ist besiegt durch einen „idealistischen Positivismus," der auf Grund der Einsicht in die lebenerhaltende und fördernde Funktion von imaginären Gedankengrößen eine zuvor ungeahnte Freiheit gegenüber den Dingen gewonnen hat. Gemessen an dem biologischen Maßstab ist der Puritaner der unverfälschten Wirklichkeit ein minderwertiger Menschentypus. Vaihinger zitiert in diesem Zusammenhang (789) ein Wort aus dem Nachlaß. Nietzsche findet dort „die Spezies Mensch arm geworden, die nicht mehr im Besitz der Kraft sei, solchen Wahn in die Wirklichkeit hinein zu interpretieren, also nicht mehr im Besitz der Kraft, des Schaffens von Fiktionen."

Unverändert ist auch hier die enge Beziehung, die Nietzsche bereits in der II. Periode zwischen Religion und Kunst konstatierte. „Vielleicht ist am Christentum und Buddhismus nichts so verehrungswürdig als ihre Kunst, auch den Niedrigsten anzulehren, sich durch Frömmigkeit in eine höhere Scheinordnung der Dinge zu stellen" (bei Vaihinger 789 Anm. 1). In diesem „Willen zur Unwahrheit um jeden Preis" sind die „homines religiosi" „mit unter die Künstler zu rechnen als ihr höchster Rang, bei denen ja auch der Wille zur Täuschung das gute Gewissen zur Seite hat."

Nietzsche selbst macht von dem Recht, Fiktionen zu schaffen, Gebrauch in seinem Zaratustra: „Wer schaffen mußte, der hatte auch immer seine Wahrträume und Sternzeichen — und glaubte an Glauben. (Zaratustra: Vom Land der Bildung.) Der Gedanke der ewigen Wiederkunft ist ein solcher „Wahrtraum." Er tritt im Zaratustra in dogmatischer Gestalt auf; letztlich, vermutet Vaihinger, war dieser Gedanke für ihn eine poetische Fiktion; Nietzsche bemerkt im Nachlaß über diese seine Idee: „Vielleicht ist sie nicht wahr" (bei Vaih. 789). Den toleranten Standpunkt des „Alsob" verrät auch die Bemerkung Nietzsches im Nachlaß: „Warum läßt man Metaphysik und Religion nicht als Spiel der Erwachsenen gelten?" (vergl. Vaih. 775). „Wir haben zeitweilig die Blindheit nötig und müssen ge-

wisse Glaubensartikel und Irrtümer in uns unberührt lassen, so lange sie uns im Leben erhalten" (a. a. O.). So tritt denn Nietzsche sogar für den Gottesglauben „als rührenden Mythus" ein, er verlangt einen „Mythus der Zukunft" (Vaih. 789. 790). Der oberste Satz ist ihm nicht mehr wie in seiner aufklärerischen Periode die Wahrheit um jeden Preis, sondern das Leben um jeden Preis. Alles hat Kurswert, sofern es das Leben steigert. In der Sprache der Philosophie des „Alsob": Die Fiktionen haben keinen theoretischen Wahrheitswert, sind aber zweckmäßig, darum gerechtfertigt. „So kann sie, die Philosophie des „Alsob", allen jenen Unzähligen eine Lösung und Erlösung bringen, welche, einerseits durch die auflösende Kritik der Aufklärung irre gemacht, andrerseits scheu gemacht durch die starren Formeln der Orthodoxie sich äußerlich und innerlich bedrängt fühlen. Die „Alsob"-Betrachtung kann ihnen inneren und äußeren Frieden bringen" (Einl. XIV).

Bemerkungen zur Kritik.

Wie die vorangehende Darstellung sich begnügen mußte, die wesentlichen Züge des Systems des idealistischen Positivismus zu kennzeichnen und durch einige Beispiele aus der überreichen Fülle des Materials zu verdeutlichen, so erheben auch die folgenden kritischen Anmerkungen durchaus nicht den Anspruch auf Vollständigkeit.

Das Hauptcharakteristikum des Systems des „Alsob" ist die versuchte Synthese von Positivismus und Idealismus, wie sie schon in dem Namen liegt. Sie involviert eine eigentümlich freie Stellung gegenüber den Dingen. Ein radikales Verneinen auf der einen Seite, ein weitgehendes Geltenlassen auf der andern. Die Problemstellung ist klar und durchsichtig, und das Problem ein eminent modernes.

Den idealistischen Positivismus trifft nicht der dem älteren Positivismus mit Recht gemachte Vorwurf, daß es ihm nicht gelinge, ein System der reinen Erfahrung aufzustellen. Es ist ja im Gegenteil das Bestreben der Philosophie des „Alsob", die Bedeutung der ergänzenden, freischaffenden Tätigkeit des Subjekts in helles Licht zu stellen. Indem sie die Zweckmäßigkeit der „Fiktionen" betont, steht sie weit ab von jedem unfruchtbaren Skeptizismus. Indem sie in ihnen aber auch nicht *mehr* erblickt als Mittel zum Zweck des Handelns, ihnen also jede selbständige theoretische Bedeutung nimmt, ist sie ebenso weit auch von einer Überschätzung der Leistungsfähigkeit des Denkens entfernt. Sie hält, um einen Ausdruck Vaihingers zu benutzen, zwischen logischem Pessimismus und Optimismus die Mitte.

Und doch zeigt sich in der Anwendung der Betrachtung des „Alsob" auf die einzelnen Fragen viel Problematisches. Vaihinger selbst warnt davor, sich der mühsamen Arbeit der Verifikation von Begriffen und Sätzen dadurch zu entziehen, daß man sie als zweckmäßige Fiktionen gelten läßt. Kämpft Vaihinger gegen den Fehler, Fragen der Methode zu Tatsachenproblemen, also zu Scheinproblemen zu verdunkeln, so liegt der „Alsob"-Betrachtung die Gefahr nahe, Tatsachenprobleme zu bloßen Problemen der Methode zu sublimieren. Es gilt von ihr etwas Ähnliches wie von der

Ideenlehre Kants. Zwar sollen die „Ideen" keine Tatsachenprobleme betreffen, „weil ihr Gegenstand außer dem Begriff nicht angetroffen wird." Es läßt sich aber zeigen,[6]) daß im einzelnen Fall methodische und Tatsachenprobleme in z. T. schwer entwirrbarer Verkettung erscheinen.

I. Theoretische Fiktionen.

Es ist das Verdienst der Philosophie des „Alsob" auf die Bedeutung der freien Selbsttätigkeit des Denkens gegenüber dem gegebenen Stoff mit einem Nachdruck hingewiesen zu haben, wie dies kaum sonst bisher geschehen ist. Das Werk bildet eine reiche Fundgrube für den, der den Kunstgriffen des Denkens in den verschiedenen Wissenschaftsgebieten nachgehen will. Gerade die methodischen Untersuchungen der Grundlagen der exakten Wissenschaften, die sich steigender Beachtung erfreuen, hat dem Standpunkt der Alsob-Betrachtung recht gegeben. So hat der besonders in der neuesten Mathematik vielgebrauchte methodische Begriff der willkürlichen Definition, der konventionellen Festsetzung mehrfach den älteren aprioristischen der „Denknotwendigkeit" abgelöst; man vergleiche Poincaré's Auffassung der Axiome der Geometrie und Mechanik in seinen Werken: „Wissenschaft und Hypothese" und: „Wert der Wissenschaft." So hat sich Vaihingers Vermutung: „Es ist nicht unmöglich, daß auch hier [in der Mathematik und mathematischen Physik] fiktive Elemente entdeckt werden, die bisher als axiomatisch galten" (S. 58), tatsächlich bestätigt. Wenn die Naturwissenschaft von „Arbeitshypothesen" redet, so meint sie vielfach dasselbe, was Vaihinger als heuristische Fiktion bezeichnet; wir erinnern an das Prinzip der teleologischen Betrachtung, des psychophysischen Parallelismus.

2. So klar aber der Begriff der Fiktion im allgemeinen bestimmt ist, so ist doch, wie Vaihinger ja selbst zugibt, die Abgrenzung gegen den Begriff der Hypothese im einzelnen sehr schwierig. Um es kurz zu sagen: Es wird wenig Fiktionen geben, die ein schlechthin Imaginäres besagen.

Die meisten — wir sagen nicht: alle! — enthalten doch mehr oder weniger reale Beziehungen, die durch sie abgebildet werden. Die Abweichung von der Wirklichkeit beruht meist auf dem einseitigen und darum zweckmäßigen Herausgreifen bestimmter Beziehungen eines Tatsachenkomplexes. Inbezug auf die „Semifiktionen" spricht Vaihinger dies ja selbst aus (vergl. S. 145. 147). An einer Stelle verlangt V. allgemein von den Fiktionen, daß sie sich dem Gegebenen „anschmiegen" sollen (S. 152). So kann in vielen Fällen der Maßstab der „Richtigkeit" im gewöhnlichen Sinne durchaus an die Fiktionen gelegt werden. Umgekehrt kann man den Maßstab der „Zweckmäßigkeit", den Vaihinger nur den Fiktionen vorbehält, auch an Hypothesen legen. Wie Hertz in seiner Einleitung der Mechanik und Poincaré in den genannten Werken ausführen, können gelegentlich für dieselbe Erscheinungsgruppe verschiedene „richtige" Hypothesen aufgestellt werden, indem es verschiedene „Bilder" gibt, die denselben Tatsachenkomplex abzubilden vermögen; sie sind „richtig", sofern sie wirkliche Beziehungen des Objekts wiedergeben; sie sind mehr oder weniger „zweck-

[6]) Vergl. meine Abhandlung: „Idee und Hypothese bei Kant" (Diss. Leipzig. 1908).

mäßig", je einfacher oder komplizierter das gewählte „Bild" ist, oder, wie Hertz es treffend bezeichnet, je weniger „leere" Beziehungen im Bild mitlaufen. Es scheint uns danach richtiger, anstatt von Fiktionen von fiktiven Elementen zu sprechen, die meist mit Tatsachenelementen vergesellschaftet auftreten.

Als Beispiele seien der Begriff des Atoms und der Kausalität herausgegriffen, die Vaihinger als Fiktionen höherer Ordnung, als „echte Fiktionen" aufführt. Es geht nicht wohl an, den Begriff des Atoms schlechthin als absolut unwirkliche Fiktion, als „Rechenmarke" zu bezeichnen. Dieser Begriff gehört zu den Begriffen, in denen sich durch den mannigfachen Gebrauch verschiedene methodische Richtlinien kreuzen. Ganz etwas anderes als das Atom gleich Massenpunkt ist das Atom der neuesten Phase der Elektrizitätslehre. Das sogenannte „elektrische Elementarquantum" ist eine ganz bestimmte meßbare Größe, die einstweilen als unzerlegbares materielles Etwas gilt. Das meint man, wenn man von der atomistischen Struktur der Elektrizität redet. Man täte aber vielleicht gut, auf diese Elementarquanten den Begriff des Atoms nicht anzuwenden. Ein Atom im strengen Sinne gibt es für die Einzelforschung gar nicht. Der Physiker arbeitet nur mit relativ letzten konstanten Elementen; was man darunter versteht, hängt vom jeweiligen Stand der Forschung ab. Dem „Atom" als zweckmäßiger Fiktion und dem relativen „Atom" als verifizierbarer Hypothese reiht sich aber schließlich der Begriff des realen Atoms im strengen Sinne an. Wie es ganz übereilt wäre, zu sagen, die gegenwärtigen Elektronen seien die letzten Bestandteile der Materie, so heißt es der Wirklichkeit ebenso vorgreifen, wenn man die Möglichkeit, daß man einmal auf letzte Elemente stößt, von vornherein ausschließt; klar ist nur, daß wir nie die Möglichkeit haben werden zu entscheiden, ob wir es mit einem absolut letzten Teil zu tun haben. Im Begriff der absoluten Totalität der Teilung liegt, wie Kant sagt, die Unmöglichkeit mit Bewußtsein den kongruierenden Gegenstand zu erkennen. — Setzt man freilich das Atom mit dem mathematischen Differential auf gleiche Stufe, wie dies V. tut, so liegt in dem Begriff des „Unendlichkleinen" schon das Moment der Fiktion. Warum aber kann das Atom nicht als endliche Größe gedacht werden?

Im Kausalbegriff macht Vaihinger selbst eine deutliche Scheidung zwischen Fiktivem und Faktischem. Wenn er aber nicht nur die nach Koexistenz und Sukzession bestimmte Mannigfaltigkeit der Empfindungen, sondern auch das in ihnen waltende „unabänderliche Verhältnis", den „gesetzmäßigen Zusammenhang" auf der Seite der realen Größen, auf der Seite der Fiktion lediglich den unexakten, weil anthropomorphistischen Begriff der „wirkenden Ursache" bucht, so bleibt doch der oft gemachte Einwand bestehen, daß die sukzessive Mannigfaltigkeit des Gegebenen nur eine komparative Regelmäßigkeit zeigt. Es wäre also auch der Gedanke des gesetzmäßigen Zusammenhangs auf die Seite der Fiktionen zu setzen. Indessen erschöpft die Alternative der Philosophie des „Als ob": „reale Empfindungen oder Fiktionen" das Problem offenbar nicht. Vielmehr ist der Gedanke der „Gesetzmäßigkeit", die Annahme von vorhandenen „Funktionalbe-

ziehungen" (Mach) ein Postulat in dem Sinn einer Voraussetzung, die wir für das Gebiet des Gegebenen machen: einer ebenso unverifizierbaren wie unwiderlegbaren, zugleich unvermeidlichen Aussage über Objekte, unverifizierbar, sofern wir eine absolute Gesetzmäßmäßigkeit, nicht nur durch die bisherigen Erfahrungen relativ bestätigte, meinen; unwiderlegbar, da wir nie die Möglichkeit hätten, falls unter sonst gleichen Umständen die bisher beobachtete Erscheinung einmal nicht eintreten sollte, dies zu entscheiden, indem uns stets freistünde anzunehmen, daß ein uns unbekannter neuer Faktor den Eintritt der Erscheinung verhindert habe; unvermeidlich aber als Voraussetzung der Möglichkeit planvollen Handelns in Wissenschaft und Leben.

3. Von den „Semifiktionen" unterschied die eigentlichen Fiktionen das Merkmal des Selbstwiderspruchs. Das Differential, die imaginäre Zahl, das Atom, das Unendliche, das „Ding an sich" gehörten hierher. Antinomien sind das Erkennungszeichen echter Fiktionen. Es fragt sich aber, ob das Stadium des Selbstwiderspruches nicht nur ein vorübergehendes ist, ob sich nicht doch gerade der Bestandteil in logischer Reinheit herausschälen läßt, der den Erfolg in der Anwendung der Fiktion herbeiführt.

Vaihinger weist diesen Gedanken, den Fechner auf den Begriff des Atoms speziell anwendet, als Vorurteil zurück. Bei Erörterung des Unendlichkeitsbegriffes, nach der Seite des unendlich Kleinen wie des unendlich Großen, betont Vaihinger aber selbst, daß dieser Begriff nur der diskursive Ausdruck einer Methode sei. Die Antinomien entstehen nur dann, wenn der methodische Charakter dieser Größen verkannt wird, wenn also z.B. das Differential oder die unendlich große Zahl als bestimmte Größen nicht als Symbole einer Operation gefaßt werden. Es ist gewiß, daß in den Anfängen der Infinitesimalrechnung, bei der Verwendung unendlicher Reihen, wie man wohl gesagt hat, ein paradiesischer Zustand der Unschuld herrschte, indem man lediglich die Brauchbarkeit des Resultates als Kriterium der „Richtigkeit" des Verfahrens verwendete. Die Mathematik als formale Wissenschaft hat es aber in der Hand, durch geeignete Festsetzungen die alten Unstimmigkeiten zu bannen. So läßt sich in dem Beispiel der imaginären Zahl zeigen, wie das, was zunächst „unberechtigte Übertragung" war, nun einfach in Gestalt einer zwar willkürlichen, aber deshalb noch nicht widerspruchsvollen Festsetzung auf dem Plan erscheint. Ähnliches gilt von der Infinitesimalrechnung. Es hieße, die ganze subtile Arbeit der modernen Funktionentheorie verkennen, wollte man behaupten, daß die ehemaligen Unstimmigkeiten in den Grundlagen der Infinitesimalrechnung unverändert fortbestünden. — Daß der Selbstwiderspruch im Atombegriff nur auf der durchaus nicht notwendigen Gleichsetzung mit dem „Unendlichkleinen" beruht, wurde schon angemerkt; eine unendlichkleine reale Größe ist allerdings ein Nonsens; denn das „Unendlichkleine" ist nur der Ausdruck für eine Methode. — Ebenso läßt sich dem Begriff des Ding an sich eine Form geben, die vom Selbstwiderspruch frei ist. Man hat ja nicht nötig, die Kategorie des Dinges und der Eigenschaft dabei zu betonen. V. redet ja auch selbst von einem unbekannten X, das er nicht restlos

eliminieren will. Damit erkennt er ein schlechthin unlösbares Problem an, das nicht auf einer Verkennung methodischer Begriffe beruht, kein Scheinproblem ist. Andrerseits ist schwer einzusehen, welche „heuristische Funktion", welchen wirklichen „Rechen"vorteil dieser Begriff für die „Berechnung" der Wirklichkeit darstellen soll. Indem V. ein unbekanntes X stehen läßt, beweist er damit selbst, daß sich nicht alles restlos unter die beiden einzigen Rubriken: gegebene Empfindung und hinzugedachte Fiktion einordnen läßt.

Aus diesen Bemerkungen ergibt sich, daß wir bei dem „Vorurteil" bleiben müssen, daß der Hauptsatz der Erkenntnislehre Vaihingers: „Die Wahrheit ist der zweckmäßigste Irrtum" in dieser Allgemeinheit nicht richtig ist.

II. Praktische Fiktionen.

Daß auch im Gebiet des Praktischen in Sittlichkeit und Religion Fiktionen von Bedeutung sind, muß der Philosophie des „Als ob" durchaus zugegeben werden.

1. Im besonderen spricht uns die Behandlung des Problems der Willensfreiheit bei Vaihinger an. Wir haben dem oben Ausgeführten hier nichts Neues hinzuzufügen. Nur wer nicht zu scheiden vermag zwischen Erklärungsprinzip und Beurteilungsprinzip, der kann noch weiterhin von einem unlösbaren Problem reden. Das Problem der Willensfreiheit scheint uns ein typisches Beispiel für die Entstehung von Scheinproblemen aus der Verkennung des methodischen Charakters der Frage zu sein. Es ist gelöst, oder besser beseitigt, sobald man erkennt, daß eine Verschiedenheit gleichberechtigter Betrachtungsweisen vorliegt.

2. Daß wir eine wirkliche Fundamentierung der Ethik des „Als ob" vermissen, war oben schon ausgesprochen worden. Die psychischen Prozesse, die zu „ethischen" Handlungen führen, werden nicht genauer untersucht. Stellt man der Ethik die Aufgabe, die sittlichen Erscheinungen zu erklären, so dürfte die Individualpsychologie nicht weit führen. Nur auf der breiten Basis geschichtlicher und völkerpsychologischer Tatsachenforschung kann der Versuch zu „erklären", d.h. hier: Entwickelungsgesetze zu finden, gerechtfertigt werden. Diese Aufgabe hat wohl keiner mit einer so prinzipiellen Schärfe erfaßt wie Nietzsche. Daß er sie befriedigend gelöst hätte, wird niemand behaupten können; er selbst war von ihrer Schwierigkeit tief durchdrungen, obwohl sein genialer psychologischer Spürsinn bedeutsames Material ans Licht gefördert hat.

Stellt man der Ethik die zweite Aufgabe, selbst Werte zu setzen, so verdichtet sich dieses Problem im Hinblick auf die Philosophie des „Als ob" in der Frage: Ist auf positivistischer oder deutlicher: relativistischer Grundlage eine idealistische Ethik möglich? Das Beispiel des Nietzsche der letzten Periode zeigt, daß sie möglich ist. Das Ideal, das er mit dem ganzen Zauber seiner Beredsamkeit vertritt, ist das Leben schlechthin. Selbst der Schmerz steht in seinem Dienst. Und am höchsten ehrt nach ihm der das Leben, der selbst im Schmerz noch bedingungslos Ja zum Leben sagt. Das ist Idealismus. Auf der anderen Seite aber spricht er

es mit voller Klarheit aus, daß er Werte setzt, die durchaus nicht den Anspruch auf Allgemeingiltigkeit machen. Ja es erscheint ihm wünschenswert, daß andere Bewertungen bestehen bleiben. Ein Widerspruch liegt in dieser Position nicht.

Anders aber, wenn die Philosophie des „Als ob" ein „Absolut Gutes" — fingiert. Dem Inhalt nach wird ein „Absolut Gutes" anerkannt. Der Grad der Geltung aber ist ein relativer; denn das „Absolut Gute" ist eine Fiktion, und eine allgemeinverbindliche Fiktion ist ein Widerspruch in sich selbst. Und wir sahen ja auch, daß Vaihinger selbst die Frage offen läßt, ob die „praktischen Fiktionen", die er aufführt, für alle Zeiten und Menschen unentbehrlich seien. Als schlechthin unentbehrliche und darum dauernde Fiktionen gelten ihm nur die allgemeinsten Kategorien, ohne die wir auch nicht den einfachsten Satz aussprechen können. Die absolute Moral aber, die in Kant einen klassischen Vertreter gefunden hat, steht und fällt mit der Behauptung ihrer ideellen Allgemeingiltigkeit. So will uns der sittliche Idealismus in dem hohen Sinn, wie ihn Vaihinger tatsächlich faßt, als ein Fremdling in der Welt der Fiktionen erscheinen, als ein Gewächs, das auf anderem Boden gewachsen ist.

Eine andere Frage ist es, ob es überhaupt richtig ist von absolut willkürlichen Wertsetzungen zu reden, ob im Gebiet der Wertsetzungen die von Vaihinger mit Recht so stark betonte Freiheit des fingierenden Denkens möglich ist, ob es also möglich ist, wie Nietzsche glaubt, wirklich neue Werte spontan zu setzen, die überkommenen „umzuwerten", der Menschheit oder einem Teil derselben Ziele zu setzen, die vorher nicht da waren. Psychologisch scheint uns das nicht möglich. Vielmehr ist es doch wohl so, wie derselbe Nietzsche ein ander Mal sagt: „Die Wertschätzungen eines Menschen verraten etwas von dem Aufbau seiner Seele." Wie willkürliche Wertsetzungen nicht im Stande sind, den „Aufbau der Seele" gleichsam aus dem Nichts zu bewerkstelligen, so vermögen sie auch nicht in dem vorhandenen „Aufbau" eine sprunghafte Umlagerung ihrer Elemente zu bewirken. So sind denn auch, wie bekannt, die „neuen Werte" Nietzsches gar keine wirklich neuen. Ausgesprochene und unausgesprochene aristokratische Moral hat es immer schon gegeben. Nietzsche selbst weist ihre Spuren nach. Und ist auch die radikale Einseitigkeit, mit der Nietzsche die Steigerung des Lebens um jeden Preis als Ziel hinstellt, sein Sondereigentum, so ist doch die Tendenz selbst ausgesprochen oder unausgesprochen schon oft wirksam gewesen; man denke an den Typus des Renaissancemenschen, in dem Nietzsche selbst einen Geistesverwandten erkannte. So zehrt auch, wie gesagt, die Philosophie des „Als ob" von vorhandenen Werten, von dem, was wir unter sittlichem Idealismus zu verstehen pflegen. Wie die Handlungen des Menschen nicht Produkt spontaner Willkür sind, so sind es auch nicht die Werte, die dem Handeln Richtlinien geben. Ihr Kommen und Gehen, ihr Wachsen und Absterben folgt uns noch unbekannten Gesetzen. Im Leben handeln wir da am sichersten, wo wir am wenigsten reflektieren.

3. Endlich noch ein Wort zur Religion des „Als ob."

Wenn die Philosophie des „Als ob" in ihrer Grundlegung, wie wir

sahen, sich auf den Standpunkt des Voluntarismus stellt, mithin die Vorstellungen und Begriffe nicht als primäre, sondern nur als sekundäre Größen des psychischen Lebens gelten läßt, so ergibt sich daraus für die Religion die durchaus richtige Konsequenz, daß auch in ihr nicht Aussagen über Gott und göttliche Dinge das Primäre sind, daß sie vielmehr nur Ausdrucksmittel anderer Vorgänge sind. Daß es auf die Vorstellungsformen des religiösen Glaubens nicht ankomme, daß sie nur die historisch bedingte Einkleidung eines ewigen Inhalts seien, ist ein uns Heutigen geläufiger Satz, dem man selbst im Osterleitartikel einer politischen Zeitung begegnen kann.

Es scheint dann manchmal fast so, als stünde die Schale überhaupt in keinem organischen Zusammenhang mit dem Kern. Und doch ist das gewiß nicht richtig. Sind die Vorstellungen auch nicht als selbständige Aussagen über Objekte zu beurteilen, so sind sie doch wichtig als Symptome der Gesamtlage des Bewußtseins, sie sind Kristallisationsprodukte, die das ständig fließende innere Leben ausscheidet. Als Symptome aber gestatten sie einen Rückschluß auf die Konstitution des sie erzeugenden Lebens.

Wenn nun die Religion des „Als ob", wie sie besonders in Langes „Standpunkt des Ideals" hervortritt, aus der bloß symbolischen Bedeutung religiöser Vorstellungen den Schluß zieht, daß die Behauptung eines realen Hintergrundes derselben unwesentlich sei, daß die Religion der Zukunft desselben entbehren könne, ja daß der „Standpunkt des Ideals" gegenüber der Behauptung objektiver Wirklichkeit im gewöhnlichen Sinn der höhere sei, so scheint uns das eine Verkennung des psychologischen Tatbestandes. Die Behauptung objektiver Existenz übersinnlicher Mächte ist das untrennbare Korrelat des starken Erlebens. Wenn Lange das Gloria in excelsis und protestantische Kirchenlieder der dogmenfreien Kirche der Zukunft bewahrt wissen will, so liegt darin das Zugeständnis, daß die Religion der Zukunft aus sich heraus Gleichwertiges nicht wird schaffen können. Nietzsches Scharfblick sah auch hier tiefer. Wie wir schon anführten, ist nach ihm eine bedeutende religiöse Kunst nicht denkbar ohne den Glauben des Künstlers an die objektive Realität des Hintergrundes seiner Gestaltungen, „ohne den Glauben an die absolute Wahrheit" dessen, dem er in seiner Sprache Ausdruck gibt. Es ist etwas anderes, durch Anhören religiöser Musik in sich Stimmungen vorübergehend aufleben zu lassen, etwas anderes sein ganzes Leben im Licht einer religiösen Überzeugung zu führen, einem Reich, das „nicht von dieser Welt" ist, zu „dienen", alle Konsequenzen für sein Denken und Handeln daraus zu ziehen.

Es soll die Tatsache nicht geleugnet werden, daß für viele moderne Menschen die Religion nur noch durch das Medium der Kunst, im besondern der Musik vorübergehend wieder zugänglich wird. Es ist ein psychisches Grundgesetz, daß die Gefühle länger leben als die Vorstellungen, die mit ihnen zuvor in organischem lebendigen Zusammenhang gestanden. Die Dogmen sind nicht das Leben selbst, aber Symptome des Lebens, wenn sie erstarren und absterben, ist dies ein Anzeichen, daß tiefere Wandlungen im Ganzen des erzeugenden Lebens im Gange sind.

Wer sich auf den Standpunkt des „Als ob" in der Religion stellt,

lebt vom Erbe der Vergangenheit. Wo die Religion nur noch „Spiel der Erwachsenen" ist, haben wir es nicht mit dem Stadium der Vergeistigung, sondern mit dem des Aussterbens zu tun, eine Möglichkeit, die ja durchaus dem „Gesetz der Ideenverschiebung" der Philosophie des „Als ob" entspricht.

Das labile Gleichgewicht, das den Standpunkt der „Als ob"-Betrachtung charakterisiert, erscheint uns psychologisch unhaltbar im Gebiet der Religion. Je lebendiger die Religion ist, desto stabiler ist das Gleichgewicht, das sich auf Grund bestimmter Erlebnisse einstellt. Dieses Gleichgewicht ist aber gestört, sobald die Beziehung auf einen realen Hintergrund des Erlebnisses in Frage gestellt ist. Ob die Deutung des Erlebnisses richtig ist, haben wir hier nicht zu erörtern. Hier galt es nur zu betonen, daß wirkliches religiöses Leben, das den ganzen Menschen durchdringt, steht und fällt mit jener Deutung.

Hinauf zum Idealismus I

Von **Hermann Maas.**

Allgemeines.

„Hinauf zum Idealismus. Das ist schließlich der Ruf, der aus allen den Werken, Schriften und Aufsätzen, die sich heute mit dem Idealismus beschäftigen, zu uns dringt. Nicht in der Rückkehr zum älteren Idealismus und in der restlosen Annahme desselben sieht man das Heil. Nein: durch den Idealismus zu etwas Neuem, Eigenem: das ist die Losung. So kann man wohl den Titel eines dieser jüngst erschienenen Werke[1]) einem Aufsatz über einen großen Teil von ihnen als Überschrift geben, wobei jedoch vorausgeschickt sei, daß bei einer solchen Besprechung, die dem Zweck dieser Zeitschrift sich unterordnet, es sich nur um eine Auswahl handeln kann, die überdies viel Zufälliges an sich hat, da sie sich möglichst an den vorliegenden Büchereinlauf hält. Das Thema ist ja, so gut wie jene Losung, unendlich und fordert stets neue Behandlung.

Nun fordert aber jene Losung gleich eine ganze Anzahl Fragen heraus. Warum heute zum Idealismus hinauf? Wie ist dies hinauf zu verstehen? Welches ist das Neue, Eigene, zu dem wir auf diesem Umweg fortschreiten? U. a. m. Um diese Fragen zu beantworten, ist man wohl verpflichtet, einen Blick zu tun in den Geist unsrer Zeit. Und da wir zu diesem selbst als Glieder unsrer Zeit irgendwie Stellung nehmen müssen, so wird die Antwort immer irgendwie verknüpft sein mit eigener innerer Entscheidung. Das macht aber auch die Werke mit der Losung: Hinauf zum Idealismus ganz abgesehen von ihrem wissenschaftlichen Eigenwerte zu ganz wesentlichen und wertvollen Helfern für unsre religiöse und geistige Kultur.

1.

Warum heute zum Idealismus hinauf? Es ist die Sehnsucht nach der großen Zeit. „Was mögen Goethe, Schiller und Schelling gesprochen

[1]) Otto Braun, Dr. phil.: Hinauf zum Idealismus! Schellingstudien. Leipzig, Fritz Eckardt. 1908. 154 S. 8° brosch. Mk. 2.50, geb. Mk. 3.50.

haben, als sie in der Neujahrsnacht 1800/1801 im Weimarer Schlosse beisammen saßen"! Oder welch' ein Bild bietet uns Pempelfort, der Musensitz Friedrich Heinrich Jakobis! Man lese darüber nur die Andeutungen in dem wundervollen Buche Friedrich Alfred Schmid's über Jakobi.[2]) Eine Fülle neuer geistiger Lebensinhalte ward in jenen Tagen ans Licht gefördert und ausgebreitet in herrlichen Werken. Und diese Lebensinhalte erdrückten nicht etwa die Menschen, wie heute oft die gewaltigen neuen Inhalte, die auf uns eindrängen, uns zu erdrücken drohen. Die Menschen damals fühlten sich vielmehr als freie Schöpfer jener geistigen Gewalten, entdeckten stolz sich selber in ihnen, oder jene in sich. Das „Ich" ward ein Königreich ohne Grenzen.

Kein Wunder, daß immer neue Bilder von jenen Tagen gemalt werden in dem oft wundervoll impressionistischen Stil unsrer Tage. Ja, selbst in den Werken, die sich bei der Behandlung der idealistischen Systeme die höchsten Ziele gesetzt haben, fehlen die von der Sehnsucht nach jener strahlend erleuchteten ersten Hemisphäre des vorigen Jahrhunderts eingegebenen Bilder nicht ganz.

Aber die unbestimmte Sehnsucht wird dann zu einem viel bestimmteren Verlangen. Man will heute wieder in ganz besonderer Weise eine geschlossene Weltanschauung und sucht nach Baumaterial und Vorlage. Ringsumher vermag man diese nicht recht zu entdecken. So stellt man sich gerne vor jene gewaltigen Bauten des Idealismus, die von Riesenarchitekten errichtet wurden. Jene wollten auch, was wir wollen und erstreben: Eine Weltanschauung schaffen, die hoch über den Einzelproblemen und Einzelkämpfen der Wissenschaft und des Lebens steht. Sie wollten es nicht bloß. Sie erreichten es auch. Selbst da erreichten sie es, wo sie wie Jakobi nur eine „Philosophie aus Aphorismen" boten, die eine Systematisierung erst noch verlangte, aber eben darum auch möglich machte, was von den „Philosophien in Aphorismen" unsrer Tage nicht leicht gesagt werden kann.

Georg Lasson sagt darum von J. G. Fichte:[3]) „Keineswegs kam es ihm in den Sinn, ein Lehrer der Lebensweisheit zu sein in der Art der feuilletonistischen und aphoristischen Räsonneure, die heute dem großen Publikum als große Philosophen gelten, weil es ohne besondere Anstrengung oder Schulung des Denkens ihre mehr oder minder oberflächlichen und paradoxen Urteile über alle Dinge und noch einige mehr verstehen kann — etwa soweit, wie jene sie selber verstanden haben." „Ein solches Treiben trägt zu deutlich den Charakter der Willkür und der Unsachlichkeit an sich, als daß sich darin überhaupt irgend eine Grundlage von Wahrheit finden könnte." Ja jene wollten wirkliche Lebensweisheit, ohne die ihnen das Leben kein Leben, sondern ein bloßes Vegetieren war.

[2]) Schmid, Dr. Friedrich Alfred, Privatdozent an der Universität Heidelberg: Friedrich Heinrich Jakobi. Eine Darstellung seiner Persönlichkeit und seiner Philosophie als Beitrag zu einer Geschichte des modernen Wertproblems. Heidelberg 1908. Karl Winters Universitätsbuchhandlung VIII u. 366 S. Mk. 8.—

[3]) Lasson, Georg: Johann Gottlieb Fichte und seine Schrift über die Bestimmung des Menschen. Eine Betrachtung des Weges zur geistigen Freiheit, Berlin, Trowitzsch & Sohn 1908. Brosch. 80 Pfg.

Und nach solch begründeter, sachlicher Weltanschauung schauen heute wieder viele aus. Darum wandern sie „hinauf zum Idealismus".

Dazu kommt noch ein drittes. Hoch über den Einzelproblemen und Einzelkämpfen der Wissenschaft und des Lebens stand ihre Weltanschauung und griff doch in sie ein. Nicht um sich von ihnen niederziehen und sich verwirren und ersticken zu lassen, auch nicht um jenen alles Eigenleben zu nehmen, sondern nur, um allgemeingültige Gedanken zu schaffen, die dem Einzelnen es frei lassen, sie besonders aufzufassen und darzustellen. So standen das Leben und die Philosophie einander nicht fern, sondern die Philosophie bewährte sich als nationale Angelegenheit. Jene Denker des Idealismus — im weitesten Sinne das Wort genommen — wollten ganz bewußt auf das Gemüt ihrer Zeitgenossen eine praktische Wirkung ausüben. Ein Fichte z.B. sieht es als seinen Beruf an, die Menschen „aus der Verflechtung in die schlechte Weltlichkeit zu der Erkenntnis ihrer wahren Bestimmung einzuladen." Auch ist die Bewegung der Freiheitskriege gar nicht zu lösen von den Gedanken und Taten eines Kant oder Fichte oder Schleiermacher. Man vergleiche hierzu — um nur eins zu nennen — das überaus feinsinnige, umsichtige Buch Hans Westerburgs über den letztgenannten[4]). Und anders — um noch ein Beispiel aus einer Fülle von solchen herauszuheben — erschließt sich uns auch nicht das Verständnis der studentischen Bewegung in den Jahren 1815 bis 1843.

Je mehr echte historische Kleinarbeit sich mit jener Zeit beschäftigt und besonders auch den Wortlaut der Schriftsätze und Gutachten wieder in den verstaubten Aktenbündeln jener Tage entziffert, umso mehr wird die lange gehegte Vermutung klar und deutlich als Tatsache bewiesen, daß die Führer der Waffengänge in den äußeren und inneren Kämpfen des öffentlichen Lebens sich Rats geholt haben bei den Schöpfern der großen idealistischen Systeme. Wie geistvoll, interessant und zugleich peinlich gewissenhaft zeigt das der Archivar im Geh. Staatsarchiv in Berlin Müsebeck.[5]) Man redete, politisierte und reformierte nicht in den Tag hinein, sondern ging aus von den hochragenden Gesichtspunkten, die sich auf dem Festland streng systematischer Untersuchungen erhoben und wie Leuchttürme denen, die draußen auf dem bewegten Meere des öffentlichen Lebens mit Klippen, Wind und Wellen kämpften, Weg und Richtung wiesen.

Diese „ruhmvolle Bewegung", in der die Philosophie eine nationale Angelegenheit war, hatte nun aber, wie Schelling es in seiner wundervollen Antrittsrede zu München 1841 als Befürchtung aussprach, „mit einem schmählichen Schiffbruch geendet, mit der Zerstörung aller großen Überzeugungen und somit der Philosophie selbst". Und heute noch leiden wir an den Folgen. Selbst wenn es eine Philosophie als Weltanschauung schon wieder gäbe, müßten wir doch noch „Hinauf zum Idealismus".

[4]) Westerburg, Hans, Dr. phil.: Schleiermacher als Mann der Wissenschaft, als Christ und Patriot. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1911. VIII u. 162. geh. Mk. 2.50, geb. Mk. 3.50.

[5]) Müsebeck, Ernst, Dr. phil.: E. M. Arndt's Stellung zu den Reformen des studentischen Lebens (1815, 1841/43) München, J. F. Lehmann 86 S.

Denn noch wäre sie keine nationale Angelegenheit. Und in vielen, die jene Losung kundgeben, flammt darum jenes gewaltige Feuer, das in Schelling loderte, als er in jener Rede fortfuhr: „Weil ich ein Deutscher bin, weil ich alles Weh und Leid, wie alles Glück und Wohl Deutschlands in meinem Herzen mitgetragen und mitempfunden, darum bin ich hier denn das Heil der Deutschen ist in der Wissenschaft."

Das sind wenigstens drei Gründe für das „Hinauf zum Idealismus". Sehnsucht nach jenem wunderbar bewegten Geistesleben, Verlangen nach einer geschlossenen Weltanschauung und die Notwendigkeit einer Vertiefung unsres gesamten nationalen Lebens. Die vielen Lichtlein, die heute aufleuchten und sich als geistiges Leben, Weltanschauung oder Wegweiser in allen Fragen des inneren und äußeren Lebens ausgeben, scheinen vielen nur Irrlichter zu sein, die sich da und dort entzündet haben über Mooren und Sümpfen, die ihre toten Opfer hüten.

3.

Aber wie ist nun dies „Hinauf" zu verstehen? Zuerst ist es doch ein „Zurück", wenn auch nicht, um dabei stehen zu bleiben, aber doch um jenen Idealismus wirklich zu kennen und zu verstehen. Die gewaltigen Leuchtturmfeuer müssen wieder enthüllt werden, daß ihr Licht auch gesehen werde. Für viele ragen nur die Türme still und dunkel auf. Dieser Enthüllung aber gilt viel ernstes Mühen. Die Beiträge zur Kant-, zur Fichte-, zur Jakobi-, zur Schelling-, Hegel-Forschung mehren sich von Jahr zu Jahr. Sie aufzuzählen, wäre hier gar nicht am Platze. Die Einen bestehen in der Herausgabe von noch nicht herausgegebenen Werken. Nur zwei seien hier genannt, weil sie m. E. die bedeutendsten derartigen philosophischen Erscheinungen der letzten Jahre sind. Das erste ist der von Theodor Häring herausgegebene Duisburg'sche Nachlaß Kants.[6]) Das andre die von Hermann Nohl herausgegebenen theologischen Jugendschriften Hegels.[7])

Jenes Häring'sche Werk ist freilich nicht bloß eine Herausgabe eines großen Teils jenes schwer entzifferbaren, überaus wichtigen Materials, sondern eine historische und philologische Arbeit minutiösester Art. Denn zum ersten Mal sind die Stücke des Kant'schen Nachlasses, soweit er für die Vorgeschichte der Analysis der „Kritik der reinen Vernunft" inbetracht kommt, auf Grund von handschriftlichen und sachlichen Indizien datiert, sodaß die besonders bedeutende Entwicklung Kants zwischen 1770 (Jahr der Dissertation) und 1781 (erste Auflage der Kritik der reinen Vernunft) erhellt wird. Diese Entwicklung würde aber niemand klar werden, ohne den in seiner Art großartigen Kommentar dieser Blätter. Wer bedenkt,

[6] Häring, Theodor Dr.: Der Duisburg'sche Nachlaß und Kants Kritizismus um 1775. Mit vier Faksimiletafeln. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1910. 8° 160 S., geh. 5 Mk.

[7]) Nohl, Hermann, Dr.: Hegels theologische Jugendschriften, nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin herausgegeben. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1907. 405 S. geh. 6 Mk., geb. 8 Mk. Daraus in Einzelausgaben: Das Leben Jesu Mk. 1.50, der Geist des Christentums und sein Schicksal 1908. Mk. 3.—.

daß die Losung nur heißen kann: „Hinauf zum Idealismus", nicht: „Zurück zum Idealismus", begrüßt diese Arbeit doppelt, die die Entstehungsgeschichte des Kritizismus zum Gegenstand einer so peinlich genauen, scharfsinnigen Untersuchung macht. Es ist lange genug, auch im religionsphilosophischen Denken, über die Schwierigkeiten und Widersprüche im Kantischen System hinweggeglitten worden. Und doch ist religionsphilosophisches Denken ohne Klarheit ebenso gefährlich wie alles philosophische Denken ohne Klarheit überhaupt. Gerade der Einblick in die Schwierigkeiten und Widersprüche, wie sie ja besonders auch die Kantische Terminologie bietet, schärft diese Klarheit und Vorsicht. Auch hat es einen ganz besonderen Reiz, das Ringen des Riesen zu verfolgen, der das intuitiv geschaute Grundprinzip nun nach allen Seiten zu klären sucht und in diesem Grübeln befangen, Gedanken um Gedanken, die er wie Felsplatten aus dem Urgestein sprengt, ungeachtet ihrer Kanten und Ecken hinwirft oder hinkollern läßt, um sie nachher zu seinem Riesenbau zuzuhauen und einzufügen. Vielleicht auch da und dort einen einzufügen, den er, wenn er ihn auch herausgesprengt, doch besser verworfen hätte.

Häring erleichtert die Entdeckung dieser Verhältnisse noch besonders durch seine systematische Darstellung der wichtigsten Hauptprobleme, in der er das zerstreute Material in straffer Zusammenfassung verwertet, und auch durch das Register, das jede Stelle eines Kantischen Begriffes in den „losen Blättern" verzeichnet. Wer sich schon bekümmert hat etwa um die Kantischen Begriffe: „Apperzeption", „intellektuelle Anschauung" und „Ding an sich" — und das müßte jeder, dem die religions-philosophischen Probleme Denken und Seele bewegen, — wird gerade nach diesen suchen. Er mag dann ihre Entstehungsgeschichte als 1. Kapitel der großen, oft tragischen Geschichte dieser Begriffe in allem religiösen Idealismus über Fichte (hier besonders die Apperzeption), Schleiermacher (gegen das Ding an sich), Schelling (intellektuelle Anschauung) bis in unsre Tage voranstellen. Und das ist nur ein Beispiel unter vielen, die beweisen könnten, wie dankbar dieses Werk deutschen Gelehrtenfleißes und philosophischen Scharfsinns zu begrüßen ist.

Das andre Werk dieser Art ist die Ausgabe von Hegels theologischen Jugendschriften, die der Jenenser Philosoph Hermann Nohl uns geschenkt hat auf Grund der Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin. Sie schließt sich an Wilhelm Diltheys wundervolles Werk: „Die Jugendgeschichte Hegels" an, und Nohl bezeichnet es in der Vorrede als Hauptresultat seiner Arbeit, „neben der völlig durchgeführten chronologischen Ordnung die Rekonstruktion eines der schönsten Werke Hegels über den Geist des Christentums und sein Schicksal" geschaffen zu haben, „in dem die Glut seines metaphysischen Erlebens zum erstenmal und unmittelbarer als je wieder aufleuchtet, und durch das der moderne Leser am leichtesten den Weg in die späteren Werke Hegels, vor allem in die Phänomenologie, finden wird." Und in der Tat ist unter allen den einzelnen Stücken dies das Schönste. Aber auch die andern sind für den Religionsforscher, besonders auch für den, der innerlich oder auch äußerlich mit in dem Kampfe um die Ge-

schichtlichkeit Jesu und um das Problem: „Idee und Geschichte" steht, hochinteressant. „Das Leben Jesu" vom Jahre 1795 besonders ist nicht bloß ein wichtiges Stück zur Erkenntnis der Entwickelungsgeschichte des Hegel'schen Denkens und zum tieferen Verständnis seiner späteren Spekulationen, sondern auch ein bedeutsames Zeichen, wie wenig ein Leben Jesu gegeben werden kann ohne irgendwelche Einstellung in religionsphilosophischen und geschichtsphilosophischen Zusammenhang. Hegel liefert hier gleichsam ein Musterbeispiel für seine in den Fragmenten: „Volksreligion und Christentum" aufgestellten Forderungen. Durch jene Einordnung wächst seine Christologie schon hinaus über die Darstellung Jesu als bloßen Vorbilds und Sittenlehrers, dem der Vernünftige nachfolgt und gehorcht. Ja in den Fragmenten sind religions-psychologische Beiträge zu einer Lösung der Frage der Absolutheit des Christentums, die heute als Anregung noch wertvoll genug sind. Die ganze wundervolle Lebendigkeit dieses jungen Hegel in seinem Kampfe gegen den Rationalismus aber, das immer mächtigere Erstarken des echt historischen Sinns, mit dem er nun die Geschichte Jesu und die der jungen Kirche und ihres Dogmas erfaßt, das immer tiefsinnigere, energischere Angreifen des höchsten Problems und der letzten Idee: der Vereinigung des Einzelnen und des Allgemeinen in der Liebe — das Alles offenbart sich am Schönsten in dem Aufsatz: „Der Geist des Christentums und sein Schicksal," dessen Titel übrigens — außerordentlich treffend — vom Herausgeber stammt.

Mit hellsichtigem Auge, das sogar den Zügen der Handschrift Hegels bis ins einzelste nachging und sie zu seiner inneren Stimmung und geistigen Verfassung in Beziehung setzte, um daraus chronologische und auch systematische Erkenntnis zu gewinnen, — und mit feinem Ohre, das den musikalischen Klang der Rede Hegels zu vernehmen vermochte — und mit philologisch und historisch geschultem Verstande, den ein bewundernswerter Fleiß unterstützte, hat Nohl diese Ausgabe vollführt. Sein Zweck war groß, drum hat er ihn zu dieser selbstverleugnenden Arbeit begeistert: Er heißt auch: „Hinauf zum Idealismus." „Jedenfalls tritt der mächtige Strom seines (Hegels) Denkens von neuem in die Gegenwart ein, eiligst beginnt ihn der Dogmatismus auf seine klappernden Mühlen zu leiten, die Aufgabe der Wissenschaft ist, seine geschichtliche Herkunft und seinen Lauf klar zu legen, seinen Zusammenhang mit der Wirklichkeit so innig als möglich zu fassen, ihre Gesetzlichkeit auch an ihm zu entwickeln oder die seine zu erfahren." „Geschichte ist noch mehr als abstrakte Kenntnis, sie ist Renaissance. Und wenn ich sage, daß Hegel auch in diesem Sinne auferstehen muß, so hat das nichts zu tun mit einer unzeitgemäßen Repetition seines Systems, sondern bedeutet die „Er-Innerung" seiner lebendigen Kräfte in unsrem neuen Leben." (X.)

3.

Neben dieser Herausgabe bisher verborgener Werke kann sich nun aber auch die Neuherausgabe einzelner oder ausgewählter Werke sehen lassen. Hier sei uns ein Hinweis auf die vom Verlage Fritz Eckardt in Leipzig veranstalteten Ausgaben erlaubt, von denen zwei vor mir liegen, nämlich

die 6bändige von J. G. Fichtes Werken und die auf 4 Bände bestimmte von denen Schleiermachers. Jene hat der Züricher Philosoph und Fichteforscher Fritz Medikus, diese der jetzt in Münster lehrende Dr. Otto Braun unter Beihilfe der Theologen August Dorner und Johannes Bauer besorgt. Daneben ist im Erscheinen eine Neuausgabe sämtlicher Werke Hegels, besorgt und eingeleitet durch Otto Weiß, und ferner ist erschienen eine Auswahl aus den Werken Schellings in drei Bänden. Im Ganzen sind diese Ausgaben aufs Freudigste zu begrüßen. Einmal, weil sie sich durch peinliche Sorgfalt, philologische Korrektheit und Zuverlässigkeit auszeichnen und dann, weil sie — wie das hier vor Allem von Fichte und Schleiermacher gesagt werden kann, glänzend eingeleitet sind.

Was Fritz Medikus für Fichte getan hat, ist ihm gar nicht genug zu danken. Er war der Mann, der das Lebens- und Geistesbild Fichtes so kongenial darstellen konnte. Eine „holzgeschnitzte" Gestalt wie Fichte brauchte einen Meister, der uns eben wieder einen Holzschnitt von ihm schenkte, tief, Licht und Schatten neben einander, hinreißend, je länger man hinschaut, herb und einfach und groß in den Linien. Und Medikus ist auch der Gelehrte, der die Bedeutung Fichtes zeigen konnte, der noch eine große Aufgabe zu erfüllen hat an unsrem Geschlecht als der Schöpfer der Geschichts- und Kulturphilosophie, als der, der mit beiden Füßen mitten im Leben stand und doch die Losung Raabes tiefsinnig in Philosophie und gewaltig, fast gewalttätig im Leben verkörperte, „Sieh nach den Sternen!" und „Gib Acht auf die Gassen!" Nicht „zurück zum Idealismus", predigt solche neue Ausgabe, das heißt so viel wie: „Hinein in neuen Dogmatismus." Sondern „hinauf zum Idealismus!" „Er-Innerung!" wie Nohl so schön sagt, wird uns nur möglich durch das Kennenlernen der großen Vergangenheit. Und das ist durch diese Ausgabe weiten Kreisen möglich gemacht. Auch erleichtern die Einzelausgaben, die z. T. noch durch besondere Einleitungen geziert sind, und auch die Möglichkeit, jeden Band einzeln zu kaufen, die Anschaffung.

Daß auf diese Weise auch wenigstens eine Auswahl der Werke Schleiermachers angeschafft werden kann, ist nicht weniger zu begrüßen. Solange wir noch mitten im Kampf um Gültigkeit und Wert der christlichen Ideenwelt stehen, muß der gehört werden, der einst mitten drinstand und dabei doch die Fahne in der Hand hielt, die mit zum Siege führen kann. Er hat wie Keiner um das religiöse Problem gerungen. Er muß mithelfen, die Frage nach dem religiösen Apriori und nach dem Wert der Geschichte zu lösen. So sind Dorners gedankenschwere Ausführungen über seine Philosophie und Brauns feinfühlige Biographie, die auch die Stellung Schleiermachers zu den großen modernen Kulturwerten in ihrer Bedeutung wohl einschätzt, vortrefflich zur Einführung geeignet. Die Auswahl selbst ist beherrscht von dem Gedanken, Schleiermachers Ethik in ihrem weiten Begriffe vorzuführen. Es ist hier nicht der Ort, dies weiter auszuführen. Es ist ein wundervolles, ernstes Wandern von den Grundlinien einer Kritik der Sittenlehre über die schroffen Höhen der Dialektik zu der gewaltigen Glaubenslehre. Und ein wundersames Lauschen auf die köstlichen, tief-

sinnigen Hausstandspredigten, die Johannes Bauer in einzigartig schöner Weise eingeleitet und mit Noten versehen hat oder auf die Klänge, die aus den Reden über die Religion, die Monologen und die Weihnachtsfeier dringen.

Genug! Der Verlag Fritz Eckardt und die Gelehrten, die ihm helfen zu seinen prächtigen Ausgaben, nehmen uns alle Entschuldigung, als sei ein „Hinauf zum Idealismus" nicht möglich, da ja die Quellen, an denen man sich stärken müßte zur Weiterwanderung zu unsren idealen Aufgaben, eben jene idealistischen Werke, unerreichbar in fernen Klüften aus dem schroffen Felsen springen.

4.

Aber zu dieser Arbeit gesellt sich nun als weitere die Einführung und Darstellung einzelner idealistischer Philosophien oder Systeme. Diese erstreckt sich entweder auf ein Ganzes oder auf Ausschnitte. Wie viel für letzteres die philosophischen Zeitschriften, etwa die Kantstudien, leisten, ist nicht zu ermessen. Wichtig sei hier nur das Prinzipielle, das auch schließlich an einer zufälligen Auslese — wenn auch nicht mit absoluter Sicherheit — aufgefunden werden kann.

Vielleicht ist da ein Buch, wie das oben schon genannte Werk Friedrich Alfred Schmids über die Philosophie Jakobis, in höchstem Grade geeignet, uns zu zeigen, wie die Darstellung eines Systems beschaffen sein muß, um wirklich „hinauf zum Idealismus" zu führen. Denn einmal ist hier das geleistet, was in jenen eben aufgeführten Werken schon geleistet wurde: Philologisch peinliche Vorarbeit, historische Feststellung und Einordnung des ganzen Systems in ein größeres Ganze nicht bloß, sondern auch des einzelnen Gliedes in das ganze System. Erst dadurch ist es möglich, mit den oft geradezu tollen, aus Mißverstand hervorgegangenen Urteilen, wie sie über alle, von Kant bis Hartmann, gefällt werden, aufzuräumen. Unsre Zeit muß groß sein im Aufräumen dieser voreiligen Bemerkungen, mit denen man sich von der Verpflichtung löste, auch jene Männer noch zu hören. Diese zeigen alle den ganz charakteristischen Mangel, sich nicht mit den Denkern auf dem Boden ihrer eignen Voraussetzungen auseinandersetzen zu wollen. Es wurden — wie Schmid einmal sagt S. 327 — „über den Bauplan hinweg, Dinge kritisiert, die auf diesem gar nicht vorgesehen oder in einen gänzlich anderen Zusammenhang gestellt waren." Das Wesentliche muß aufgefaßt werden, „unbeschadet einer Menge von historischem Bauschutt, der als unwesentlich zu vernachlässigen ist."

Dasselbe, was hier Schmid fordert für Jakobi, haben fast alle Historiker der Philosophie zu fordern. Und alle fast, deren Werke hier vor mir liegen, führen Klage gegen jene oberflächlichen Urteile und Mißverständnisse. So Bruno Bauch in seinem großzügigen und zugleich bis in die letzten Tiefen besonders der Kritik der Urteilskraft mit divinatorischem Scharfblick und peinlichster Gewissenhaftigkeit eindringenden Kantbuche,[8]) Georg Lasson in seiner oben genannten Fichteschrift und ebenso in einem kleinen Büchlein

[8]) Bauch, Bruno Dr. Prof.: Geschichte der Philosophie V Immanuel Kant, Leipzig, G. J. Göschen. 1911. 207 S.

zur Hegelforschung,[9]) nicht minder Otto Braun in seinen Schellingstudien und besonders der große, gelehrte, italienische Philosoph und Hegelforscher Benedetto Croce in seinem letzten Hegelbuche.[10])

Ebenso auch die Darsteller des Schopenhauer'schen[11])[12]) und des Hartmann'schen Systems.[13]) Gewiß ist die Klage nicht immer vollberechtigt. Aber ein Körnlein Wahrheit liegt auch in der minderberechtigten Klage. Und das Gute daran ist es, daß gerade sie dann die Betreffenden anfeuert zu erneuter Klarlegung der Zusammenhänge und Feststellung der wirklichen idealistischen Gedanken und ihrer Bedeutung. So wird niemand, der etwa Kant nach Bauchs leider durch den Zweck der Göschen'schen Sammlung etwas zu sehr eingeschnürten Monographie studiert, ohne großen Gewinn von der Größe und Eigenart besonders der Kritik der Urteilskraft ergriffen werden und die fortwirkende Bedeutung der Gedanken Kants für unsre naturphilosophischen, geschichtsphilosophischen und religionsphilosophischen Fragen in ganz neuer Beleuchtung sehen. Über Fichte werden allmählich die blöden Urteile verschwinden müssen, als habe er dieser Sinnenwelt die Wirklichkeit abgesprochen oder sei auf einen schlimmen Solipsismus hinausgekommen. Oder man wird sich über die Bedeutung etwa des Hegel'schen Satzes: „Alles Wirkliche ist vernünftig", doch nach den scharfsinnigen Untersuchungen Benedetto Croces und der kenntnisreichen Auslegung, die Georg Lasson für das berühmte Bild Hegels: „Die Vernunft die Rose im Kreuze der Gegenwart" in seinen Beiträgen gibt, neue Gedanken machen. Dies nur, um einige wahllose Beispiele zu geben.

5.

Aber nicht nur durch die intensive Untersuchung auch der letzten Worte der idealistischen Denker bringt die moderne Forschung neue Klarheit, sondern auch durch die immer stärkere Anerkennung der Wahrheit jenes Fichte'schen Satzes: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist." Was für wundervolle Biographien zieren doch fast alle diese neueren Darstellungen des Idealismus. Man weiß nicht, wem man den Vorzug geben soll. Dem Bilde, das Schmid — der ein Dichter ist — von Jakobi zeichnet, oder dem aus dem Felsen mit großem Meißel und sicherer Hand gehauenen Kant, den Bruno Bauch uns schenkt, dem Fichte, den uns Medikus vor die Seele stellt in seiner hinreißenden Größe, hinreißend auch durch die Treue und Liebe, die ihn lebendig macht, oder den Gestalten, die Otto Braun in seiner stimmungsvollen, begeisternden Art in seinem Schleiermacher, Schelling oder Eduard von Hartmann zeichnet?

---

[9]) Lasson, Georg: Beiträge zur Hegelforschung. Berlin, Trowitzsch & Sohn. 1909. 70 S. 80 Pfg.

[10]) Croce, Benedetto: Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie mit einer Hegel-Biographie. Deutsche vom Verfasser vermehrte Übersetzung von K. Büchler. Heidelberg, Karl Winter. 1909. XVI u. 228 S. Mk. 5.—.

[11]) Kowalewski, Arnold Dr.: Arthur Schopenhauer und seine Weltanschauung. Halle, Carl Marhold. 1908. 237 S. Mk. 4.50.

[12]) Schmidt, Dr. Erich Ludwig: Schopenhauer und die Mystik. Ebda. 16 S. 50 Pf.

[13]) Braun, Otto: Eduard von Hartmann. Stuttgart, Fr. Fromann. 1909. 261 S., geh. 3.—, geb. 3.75.

Die wahre Tiefe aber gewinnen alle diese Biographien dadurch, daß sie zu wirklichen Helfern für das Verständnis der Systeme erhoben sind. Die tiefste Eigenheit des Charakters wird jedem irgendwie zum Schicksal bei der charakteristischen Eigenart seiner Philosophie. Und so wenig dies vor der Beurteilung des wirklich Richtungweisenden, Großen, Wertvollen abhalten darf, so wenig darf es auch übersehen werden, weil es allein zu jener Gerechtigkeit führt, die uns Kraft gibt, diese Riesen nun doch wieder als mitbestimmende Faktoren in unser geistiges Ringen einzustellen.

Neu und eigenartig scheint mir besonders Schmid in seinem Jakobi das dargetan zu haben. Hierin liegt eines der Momente, die dies Buch zu einem solch hinreißend schönen gestaltet haben. Da ist nirgends der tote Hausrat einer vergangenen Philosophie beschrieben, sondern ein lebendiges Ganze, beseelt von der Seele des Menschen, der in ihm lebte. Bei Jakobi war dies freilich besonders nötig. Denn kaum einer hat so wie er für die Philosophie den Grundsatz aufgestellt: „Was hier entscheidet, ist des Menschen ganzes Gemüt."

Hübsche Ergänzungen gibt hier übrigens auch Wilhelm Heinrich Jakobi in seiner Inaugural-Dissertation über den Philosophen Jakobi.[14]) Eine Schrift, die auch sonst ihre Eigenbedeutung hat in der Aufdeckung des folgerichtigen, logisch dialektischen Gangs der J.'schen Religionsphilosophie.

Die weiche, anschmiegsame Art Otto Brauns fügt in gleicher Weise Schellings Lehre in seine Persönlichkeit und Hartmanns Philosophie in sein eigen imponierendes, starres Wesen ein.

Die bewegliche Art der Moderne hat hier zu viel mit dem romantischen Wesen gemein, um nicht gerade in dieser Synthese Großes zu leisten. Und das ist ein Vorzug. Denn je tiefer wir dringen, umso mehr begreifen auch die strengsten, wissenschaftlichen Forscher — wie etwa der Literaturhistoriker Otto Walzel in seinem gar nicht genug zu rühmenden, glänzend Aufschluß gebenden Buche über die deutsche Romantik[15]) — die Macht der persönlichen Ansprüche in der Gestaltung der mächtigsten Spekulationen des deutschen Idealismus. Man vergleiche etwa bei Walzel die Aufschlüsse über Schellings Naturphilosophie. (S. 14 u. S. 35ff.)

Auch ist gerade in dieser Hinsicht die Herausgabe der Jugendschriften, wie etwa der Hegels, von denen oben geredet ist, oder die Darlegung der Jugendgeschichte, wie sie in meisterhafter Weise Wilhelm Dilthey von Hegel wie einst von Schleiermacher gegeben hat, bedeutend. Gerade in jenen frühesten Darstellungen der Gedanken — die ja übrigens auch Jakobi (im Hinblick auf Kant's zwei Auflagen der Kr. d. r. Vern.) forderte — ist uns oft das Mittel in die Hand gegeben, die späteren Gedanken, das System, besonders auch die Methode, die unter Umständen schon etwas Versteinertes an sich hat, wie etwa bei Hegel, viel mehr in ihrer lebendigen Art zu begreifen und dadurch eher ein sympathisches Verständnis zu ge-

[14]) Jakobi, Wilhelm Heinrich: Die Philosophie der Persönlichkeit nach Friedrich Heinrich Jakobi, Magdeburg 1911. 79 S.

[15]) Walzel, O. F.: Deutsche Romantik. 2. u. 3. Aufl. Leipzig, B. G. Teubner 1912. 170 S. geb. 1.25 Mk.

winnen. Man vergleiche übrigens hierzu die mit viel Fleiß und Umsicht geschriebene Darstellung, die Reese von Hegels Jugendschriften über das Christentum und deren Bedeutung für dessen spätere Entwicklung gibt.[16]) Vortrefflich unterrichtet auch hierüber das für kommende Zeiten einfach unentbehrliche Werk Ernst Günthers über die Entwicklung der Christologie im 19. Jahrhundert.[17])

6.

Schließlich aber hat die Treue den Persönlichkeiten gegenüber noch eine weit größere Bedeutung für uns heute. Wir verlangen heute so stürmisch nach religionspsychologischem Material. Und gewiß mit viel Recht. In der Religionsgeschichte spielt das Suchen nach ihm eine Hauptrolle. Aber auch in der Durchforschung des Seelenlebens der religiösen Menschen der Gegenwart. Besonders auch derer, die religiösen Sekten angehören und auch derer, die auf den Grenzen des Normalen und wohl gar jenseits derselben stehen. Sollten wir nicht auch wieder einmal uns daran erinnern lassen, welch Riesenfülle von religionspsychologischem Material in den Werken und besonders eben auch den Persönlichkeiten unserer großen idealistischen Philosophen niedergelegt ist. Jene Zeit, die für die Aufhellung des religiösen Genies mehr getan hat als je eine Zeit — man denke an Kant und Schiller, Hamann und Herder, Jakobi und Fichte, Schelling und die Romantiker bis zu Schopenhauer hin — muß doch das Hauptforschungsgebiet aller Religionspsychologie bleiben. Nicht umsonst sind Kant und Schleiermacher, ja auch Goethe aus dem Pietismus herausgekommen und Hamann und Herder mit ihm jeder in seiner Weise innig verwachsen gewesen. Und besonders Jakobi, später Fichte und Schelling bieten darum zusammen mit jenen eine Wolke von Zeugen dafür, daß „Religionsphilosophie nur ein Zeugnis der im Menschen gefundenen Religion" ist, wie Jakobi sagt.

Von dieser gefundenen Religion reden darum alle die genannten Darstellungen mehr oder weniger, sie konstatieren das vorhandene Leben, das bei einem tief religiösen Geiste wie Kant ebensowenig fehlt trotz aller rationalistischen Elemente, als bei allen den Nachfolgern, wenn diese freilich eine viel größere Virtuosität und Gabe besaßen, sich selbst zu analysieren; nicht bloß die formalen Kräfte des „Ich", sondern auch seine Inhalte und Erfahrungen und empfangenen Offenbarungen. Man entdeckte das Gegebene, das irrationale Erlebnis, das Leben, man untersuchte die Struktur des Lebens, und Leben, Worte und Lehre bieten darum eine ausgebreitete Fülle, gegen die uns — man lese doch einmal, außer den Werken selbst, etwa Schmid's Jakobi oder Walzel's Romantik — viele Sammlungen unsrer Tage wesentlich an ihrem als so überragend angepriesenen Wert verlieren.

In dieser Richtung liegt auch die Bedeutung der Schopenhauer-Monographie von Kowalewski, der gerade den Pessimismus Sch.'s in seiner

[16]) Reese, Heinrich Dr.: Hegel über das Auftreten der christlichen Religion in der Weltgeschichte. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1909. 67 S.

[17]) Günther, Ernst: Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im XIX. Jahrhundert. Ebenda. 1911. 443 S. geh. Mk. 8.—, geb. Mk. 9.—

psychologischen Art darstellt und mit Hilfe von durch sehr gründliche Arbeit auf dem Gebiete der experimentellen Psychologie herbeigeführten Resultaten, seine Beobachtungen bei Schopenhauer als richtig gesehen begründet. Auch er legt dabei viel Wert auf das Verständnis eben der Persönlichkeit, ohne das solches Auffinden rel.-psychologischen Materials nicht möglich ist.

Auch Schmid in seinem Vortrag „Schopenhauer und die Mystik" wird gerade von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet werden müssen. Denn das Resultat seiner kurzen, sehr kurzen, systematischen Vergleichung der Hauptgedanken einerseits Sch.'s und Eckharts uud des Frankfurter deutschen Theologen faßt Schmid in den Worten zusammen: „Sch. und der Frankfurter — man wird sich nicht verhehlen, daß ihre Naturen gewiß verschieden waren. Die Sehnsucht aber — Wurzel und herrschende Macht ihres Wesens — schlägt eine Brücke zwischen ihnen. Wie unter dem Zepter des Schutzpatrons jener alten Brücke zwischen Frankfurt und Sachsenhausen Gottesreich und Kaiserreich sich verschmolzen zu lebendiger Einheit: so verbrüdern sich beim Bau der weltdurchdringenden Gedanken, bei der Arbeit im Weinberge Gottes die schlichten, gelassenen, seligen und die zerrissenen trotzigen, unseligen Seelen. Brennt bei den einen der göttliche Funke in stiller, klarer, wärmender Glut, so flackert er unstet und mühsam auf den Altären der andern: Kain und Abel . . . die Weltgeschichte . . . wird auch Arthur Schopenhauer, trotz des Einspruchs immer seltener werdender Zeitgenossen, Gerechtigkeit widerfahren lassen: als einem der großen, tragischen Gottsucher des neunzehnten Jahrhunderts." — Ebensowenig wird zu leugnen sein, daß wichtige religiöse Keime auch in Hartmanns Monismus verborgen liegen, die religionspsychologisch außerordentlich interessant sind.

Wir müssen die moderne Losung, — die uns übrigens gerade mit den besten Tendenzen des Idealismus, man denke nur an Fichte, Jakobi, Goethe oder die Romantiker, verbindet, — die Seele selber reden zu lassen und ihren Offenbarungen zu lauschen, auch gegenüber den Denkern und Gedanken des Idealismus walten lassen. Sonst bauen wir uns einen Berg von Vorurteilen, der über uns selbst zusammenstürzt und uns verschüttet. Wir können gar nicht genug unreflektiertes religiöses Leben rauschen hören in unsrer äußerlichen Zeit. Und darum ist es auch ein wesentliches Moment des „hinauf zum Idealismus", wenn die Fülle jener Einzelerfahrungen und Einzelbeobachtungen, die oft von wundervoller Tiefe und Feinheit sind, uns auf jenen Bergen Auge und Seele erfreut und eigenes religiöses Leben weckt.

Hier mag darum noch von einem feinen Büchlein geredet werden, das uns ein Lebensbild vor die Seele stellt, das eng verwachsen ist mit dem religiös-spekulativen Idealismus und zugleich religionspsychologisch sehr interessant ist. Es ist das von Ernst Müsebeck gezeichnete Bild des elsässischen Pfarrers und Dichters Carl Candidus.[18]) Müsebeck hat in außerordentlich treuem Bilde die scharfen Umrisse des äußeren Lebens und des geistigen

[18]) Müsebeck, Ernst, Dr. phil.: Carl Candidus. Ein Lebensbild zur Geschichte des religiös-spekulativen Idealismus und des elsässischen Geisteslebens vor 1870. München 1909. J. F. Lehmann. 86 S.

Charakters dieses eigenartigen Mannes neu erstehen lassen, der als Elsässer, als Pfarrer in Danzig und Odessa, die geistige Verbindung mit Deutschland mit so viel Begeisterung, dichterischer Glut und Tatkraft für sich wahrte und nur mit Trauer sah, wie sein Elsaß, seine Freunde und sein Volk jene Verbindung im Gegensatz zu ihm immer mehr lösten. „Ihr deutsches Spinnlein webt fein" schrieb ihm E. M. Arndt. Als aber sein Sehnen im Jahre 1871 sich erfüllte, wurde er, ein 55jähriger, durch einen tragischen Tod hingerafft. Sein Schaffen und sein Leben ist eine jener rührenden, hinreißenden Verkündigungen der religiösen und geistigen Kultur des Idealismus. Sein Leben war ein Kunstwerk voll echter, weitherziger, undogmatischer Frömmigkeit, tragischer Tiefe und geistiger Größe. Seine wichtigste Schöpfung aber — echt idealistisch, denn der Idealismus ist ja vor allem auf eine Steigerung des Lebens, seines Inhalts und seine Produktivität gerichtet — eine Dichtung. Die Theorie ist das Zweite erst, das Leben ist das erste.

Der „deutsche Christus" erschien 1854. Ihm ist dieser Christus das Göttliche, die ewige Idee in der Welt als Erscheinung, die wir lieben müssen, damit aus dieser Liebe eigenes religiöses Leben erstehe. Das Historische in Jesus spielt dabei allerdings keine Rolle. Christus hat sich erhoben aus der engen historischen Welt, sein irdisch Gewand ist ihm von den Schultern gesunken. Der Christusgeist, die göttliche Idee, „der große Stille" ist es, den er geschaut in „rings aufdämmernder Umnachtung." Und so will er ihn aushauen aus dem reinsten Marmorblocke der Betrachtung. Wenn dies Ewige in uns lebt, tastet es keine Kritik und geschichtliche Forschung an. In ihm handelt Gott und tritt vor den Menschen hin, denn nur im Endlichen kann sich Unendliches offenbaren. Nur Freiheit, die errungen ist, offenbart sich als Freiheit. So erscheint er dem Gläubigen als die Vereinigung des Ewigen und Irdischen, die Allgegenwart der Gottes Fülle in Geist und Natur, in allen Dingen: „im schwebenden Gewölk, wie in Meerespsalmen, in der Blütenzier, wie im Halm." Er ist der Mittelpunkt des natürlichen und geistigen Weltalls. Natur, Menschheit und Kultur werden eins in ihm. Die Kritik vermag alles Abergläubische zu zerstören, das sich an diese Christusgestalt angesetzt hat — das Wunderbare seiner Erscheinung kann sie nicht vernichten. Dies künstlerisch darzustellen ist am besten „der Tonkunst Beethovens" gelungen. Wir sollen hier wohl vor allem an die Missa solemnis denken. Er ist die Mitte der Vermittlung zwischen Gott und Menschen. Er ist aber auch die Vereinigung, der Inbegriff aller, die ihr Kreuz auf sich nehmen und die Schmerzen der Welt tragen. Diese Dornenkrone ist weit blutiger als die, die sein Haupt getragen hat. Und so bleibt uns die große Verpflichtung, das Mittlertum auf uns zu nehmen in der Gegenwart. Gott will seinen Geist ausgießen durch alle Mittler, die es wissen:

„So lang auf Erden etwas zu erlösen
Seid ihr nicht ganz erlöst. Ihr müßt's ja fühlen!
Nicht euer Ich ist euer Selbst, das wahre,
Das ganze Selbst!"

Genug. Wir entdecken auf den ersten Blick die schönsten Gedanken des Idealismus, sein Streben nach Einheit des Erlebens und Einheit des Lebens. Einheit zwischen Gott und der Menschheit und Einheit in der ganzen Menschheit. In diesem Sehnen nach Einheit des Erlebens ist selbstverständlich ein neuer Pantheismus angelegt, wie ihn diese Christuspoesie deutlich genug vertritt. Vor allem Quietismus ist dieser aber wieder bewahrt durch denselben Standpunkt, in dem eben Erleben mit dem Schaffen, dem Selbsterringen der Freiheit verbunden ist, das als Korrelat von der Aufnahme der Lebensfülle nicht zu trennen ist. Einnahmen und Ausgaben sind eine Einheit, wie Einatmen und Ausatmen, Erfüllen des Daseins mit Lebensfülle und Ausströmenlassen dieses mit Leben erfüllten Daseins an die Weltwirklichkeit im Opfer.

Die Herkunft seiner Gedanken bestimmt Candidus selbst in einem Briefe an Jakob Grimm: „Die Grundzüge der älteren deutschen Mystik und Theosophie, sowie der beiden nur scheinbar unversöhnlichen Anschauungsweisen Schleiermachers und Hegels vereinigen sich hier zu einem in sich geschlossenen Bilde". Er verbindet in seinem Christus die sittlich-religiöse Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit mit jener Vereinigung, die durch das Sich-herab-neigen des göttlichen Wesens zum Menschen in der Idee entsteht, durch das Zum-Selbstbewußtsein-gelangen der höchsten absoluten Idee im menschlichen Geiste. Die Mängel liegen ja auf der Hand und sind zum Teil in der Übernahme auch des Toten aus der Hegel'schen Philosophie begründet. Vor allem der Mangel des Sinns für die Historie. Die Bestimmung der Religion aber als innerster, sittlich-religiöser Angelegenheit der Menschen und zugleich höchster Bestimmung der absoluten Idee, diese Verankerung des Einzelnen, Lebendigen, Individuellen im Ganzen, ist von bleibendem Werte. Ebenso wie die Idee des Mittlertums im Sinne des Genialen, das berufen ist, göttliche Werte zu offenbaren, und von unten in die Ewigkeit hinaufzuragen durch sein Leben aus der Fülle ewiger Werte, eine unverlierbare ist.

Doch ist das Alles hier mehr erlebt, als philosophisch begründet und Material für die religionspsychologische Erforschung des Idealismus.

7.

Nur darf uns dann das letzte und höchste Motiv dieses Wanderns darüber nicht aus dem Auge kommen. Es hat sich mancher in den Bergen bei den Blüten und Beeren verweilt und ist drum nie auf den Gipfel gekommen oder gar, weil er im Haschen der Gefahren nicht achtete und abstürzte. Und so gilt es schließlich, auch daraufhin die moderne Beschäftigung mit dem Idealismus zu prüfen. Was aber ist hier zu sagen?

Gewiß ist, daß jenes religionspsychologische Material wichtig ist als Bereicherung des Tatbestandes der Religion. Aber was wir suchen, ist nicht bloß dies, sondern auch eine Bereicherung und Förderung der Religionsphilosophie. Die aber hat im letzten Grund religiöse Gewißheit und Wahrheit kritisch zu rechtfertigen und zu begründen. Und, sowie man einmal dies hohe Ziel der Religionsphilosophie vor Augen hat,

gewinnt man damit auch ein gewisses Unterscheidungs-Kriterium für die mancherlei vielstimmigen Rufe: „Hinauf zum Idealismus".

Das sind auf der einen Seite solche, die im wesentlichen bei dem Nachempfinden, bei dem weichen Sich-Anschmiegen an jene Schöpfungen bleiben. Wie wertvoll diese Kunst ist, wieviel Phantasie und ästhetisches Vermögen dazu gehört, weiß jeder, dem Religionspsychologie als Aufgabe schon auf der Seele lag. Aber noch ist es nicht alles. Mystik ist noch nicht Religionsphilosophie. Die fordert irgendwie begriffliche Klarheit. Denn gerade heute, wo das „hinauf zum Idealismus" eine hohe Aufgabe im Volke hat, darf diese nicht fehlen. Mystik hat zwar viel mehr Verlockendes, findet viel mehr Anklang, hat aber auch die großen Gefahren des Unbestimmten, Unklaren, poetisch Verschwommenen. Das rein theoretisch. Dazu kommt ethisch die Gefahr der Passivität, wie sie übrigens gerade Schmid für Jakobi, der bei allem Ringen um die Gewißheit stark unter der Gewalt der Mystik stand, nachweist. Und schließlich die Gefahr des Unhistorischen. Wie sehr diese Gefahren nicht bloße erfundene Hirngespinnste, sondern herrschende Gewalten unsrer Tage sind, lehrt der Blick in die Moderne Jeden zur Genüge. Und es ist darum gar nicht deutlich genug und energisch genug der Satz aufzustellen, daß ohne kritisch erprobte Einsichten und Grundsätze, ohne Aufwerfung der Wahrheitsfrage die Religionsphilosophie ein Unbegriff ist. Und das gerade könnten wir lernen vom Idealismus. Denn mit Kant hebt diese Forderung an, und im Grunde ist kein wahrhaft idealistisches System ohne sie ausgekommen. Aber zur vollen Klarheit ist dieses Grundprinzip nicht überall gekommen.

Darum bleibt doch immer wieder die Beschäftigung mit Kant das kritische Stahlbad, und darum ist außer den Kantstudien und dem oben erwähnten Kantbuche hier mit ganz besonderem Nachdruck auf ein Buch hinzuweisen, das einstens 1865 eine Epoche neuen philosophischen Aufschwungs einleitete mit gewaltig kühnem, hellen, scharfen Hornruf. Das aber heute nun neu herausgegeben ist, wenig Wochen nach dem Tode seines Verfassers. Es ist das Buch: Kant und die Epigonen von Otto Liebmann, das als 2. Band der schönen „Neudrucke seltener philosophischer Werke", die die Kantgesellschaft herausgibt, im Januar 1912 erschienen ist[19]). Wohl schließt Otto Liebmann jedes Kapitel mit dem Satze: „Also muß auf Kant zurückgegangen werden". Aber gerade hier ist das Zurück zu Kant ein „Hinauf zu Kant", zu seiner tiefgegründeten Einsicht, seiner methodischen Exaktheit, seinem mit divinatorischem Blick geschauten Grundproblem aller Wahrheitserkenntnis. Und das mit wundervoller Frische, glänzender Beherrschung des Stoffs und grandioser Selbstbeschränkung, Skizzen eines großen Meisters. Daß es kein „Zurück" ist, weiß Jeder, der dieses Philosophen Arbeit weiter verfolgt hat. In besonders eindringlicher und schöner Weise hat es der Nachfolger auf seinem Lehrstuhl, der die Ausgabe auch besorgt hat, in der Einleitung zu demselben und in dem wundervollen, die letzten 17 Seiten füllenden, „Anhang", der

[19]) Liebmann, Otto: Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung. Besorgt von Bruno Bauch. Berlin, Reuther & Reichard 1912. XIII u. 240 S.

„Otto Liebmann" überschrieben ist, gezeigt. Nicht innerhalb, sondern außerhalb der Kantischen Autoritäts„sphäre" hat L. seine Stellung genommen, wie er selbst einmal in der Analysis der Wirklichkeit (3 S. 232) bekennt. Hier ist tiefer als sonstwo, scharfsinniger als in den meisten Untersuchungen, frei von allem Dogmatismus, das Problem aufgezeigt, zu dessen Lösung die Religionsphilosophie berufen ist.

Doch gerade darnach müssen nun die den Idealismus behandelnden Werke noch etwas dringlicher befragt werden.

Besprechungen.

Das Suchen der Zeit. 6. Band. Gießen. Töpelmann. 1911. 2.50.

„Jesus": so betitelt sich dieses ganze Bändchen. „Jesus und die Bibel", „Jesus und die soziale Frage", „Jesus und die Sünde", „Jesus und die Kultur", „Jesus und ich": das sind die Themata, welche behandelt werden. Das erste von Lhotzky; wie immer in seiner unbekümmert subjektivistischen Art, über die man sich abwechselnd freuen und ärgern kann, freuen, wegen der Frische anregender Einzelgedanken, ärgern wegen der zahlreich mitunterlaufenden beliebigen Behauptungen; seien es nun vorschnelle Verallgemeinerungen („Keine Theologie versteht das" nämlich, daß die einzige Frage, auf die das Leben unbedingt eine Antwort heischt, dahin geht, wie der Einzelne sich zu Gott stellt und umgekehrt S. 16 oder „Jede Dogmatik ist ein Lehrgebäude, in dem auf falschgestellte Fragen folgerichtige Antworten gegeben und biblisch bewiesen werden" S. 27) oder sonst schiefe Behauptungen, wie die, daß „alle Christentümer" — abgesehen vom Lhotzkyschen, das für seinen Vertreter ganz etwas andres ist — Jesum als „grauen Religionsstifter" gezeichnet hätten (S. 38) — als wenn Jesus irgendwo etwa bei Orthodoxen oder Pietisten als „Religionsstifter" in Betracht käme. Oder auch S. 14: „Jede Religion hält nur Eine Form für die rechte. Nämlich ihre. Sie bezeugt sich durch nichts so deutlich als unnatürlich und darum ungöttlich." So etwas klingt sehr einleuchtend — nämlich jedem, der dieser eigentümlichen Erscheinung auf allen Gebieten des geistigen Lebens, daß das Historische mit dem Anspruch der Absolutheit auftritt, nicht eindringender nachgedacht hat. An allerlei Erscheinungen seine persönlichen Einfälle anzuknüpfen, kann man ja niemandem verwehren. Dergleichen subjektive Meinungsäußerung hat auch sicher ihr Anregendes und bringt dem Leser manche Bereicherung, wenn der größere oder kleinere Prophet danach ist. Darum droht aber doch von der starken Verbreitung solcher Literatur eine subjektivistische Verwilderung unserer Kultur und unseres Religionslebens, die mit ihrer Sanktionierung des subjektiven Einfalls eine Karrikatur dessen ist, womit sie sich selbst verwechselt, nämlich der wahren geistigen Freiheit, die sich selbst zu zügeln weiß. Lh. freilich wird meinen, daß auch hier wieder einmal der Theologe d.h. der Buchstabenmensch das freie Leben des Geistes nicht zu fassen vermag.

Von den andern Beiträgen ist der von Cordes eine vortreffliche, sich religiös begründende Paräneſe für soziale Gesinnung, der man gerne weiteſte Wirkung wünscht.

Am wenigsten haben mich befriedigt Werner und noch weniger Wegener; und sie behandeln gerade die für das religiöse Leben zentralsten Fragen: „Jesus und ich“ und „Jesus und die Sünde.“ Man wirft der Religion der Modernen vor, daß sie hier versage. Und ich nehme es auch in der Tat keinem Altgläubigen übel, wenn ihn die hier gezeichnete Karrikatur von der Sünden- und Gnadenreligion empört. Haben die Vertreter moderner Frömmigkeit, welche dem Suchen der Zeit Antwort sagen wollen, hierfür kein besseres Verständnis, nun, dann stecken sie selbst so sehr im Strom des modernen Lebens, daß sie wirklich darüber hinaus die Wege zu weisen eben nicht imstande sind. Th. Steinmann.

Zur Auseinandersetzung mit Jatho. Frankfurter Vorträge, 5. Reihe, von E. Förster, J. Kübel, O. Zurhellen. Frankfurt a. M., 1912. 70 S. geh. 1.20 *M.*

Aus der zahlreichen Jatholiteratur darf die Broschüre der drei Frankfurter Pfarrer auf bleibenden Wert Anspruch erheben. Denn der persönliche Hintergrund tritt hier ganz zurück hinter den Lebensfragen, die durch die ganze Angelegenheit in der Christenheit wachgerufen worden sind und auf die die drei Redner eine Antwort geben möchten. Förster stellt als „die Hauptsache im Christentum“ eine neue, an Jesus orientierte Art der Lebensgestaltung dar. (S. 23.) In einer systematischen Darstellung würde man diese einseitig-ethische Normierung beanstanden müssen; hier, wo sie, von dem konkreten Anlaß ausgehend, die Frage beantworten möchte: „Was ist denn eigentlich das Kennzeichen der Christlichkeit?“ wird man sie berechtigt finden. — An Kübels Vortrag „Brauchen wir Dogmen?“ hätte ich mir eine schärfere Scheidung zwischen altchristlicher und moderner Dogmenbildung gewünscht. Wohl wird gut verständlich gemacht, wie die intellektuelle Verarbeitung der religiös-erlebten Wirklichkeit ein Lebensbedürfnis der Religion ist, aber das eigentliche Problem liegt doch wohl in der Allgemeingiltigkeit, die das altchristliche Dogma beansprucht hat und die der moderne Dogmatiker nicht mehr in dem Maße fordert und fordern kann. Wo liegt hier die Norm? — An Zurhellens Vortrag (Sollen wir in der Kirche bleiben?) hat mir besonders gefallen die Art und Weise, wie er den religiösen Individualismus bei allem Verständnis für seinen Wert in seine Grenzen zurückweist. „Ist wirklich unser religiöses Innenleben unser eigenes Werk, aus uns selbst geboren. . . . Überall soll dieser Einfluß [des Milieus und der Erziehung] die Hauptrolle spielen, nur in der Religion nicht. In Wahrheit ist neun Zehntel unseres religiösen Besitzes ererbtes Gut, und auch die subjektivste, originalste Frömmigkeit geht von ihm aus, von den Gedanken, Erlebnissen, Idealen, die tausende in langer Arbeit zusammengetragen haben. Wir gewinnen wahrlich nichts, wenn wir diese Schätze verachten, weil wir sie nicht selbst geschaffen haben.“ (S. 60.)

Nordernen. Wilhelm Jannasch.

Unsere Kirche. Worauf sie ruht und was sie soll. Vier Vorträge zur Besinnung und Verständigung. Herausgegeben von den Freunden der „Neuen Wege“ in Basel. Basel 1911. 109 S. 1.50 *M.*

Diese Vorträge erinnern in manchem an die obengenannten Frankfurter Jathoreden, nur daß sich in ihnen deutlich das Bestreben geltend macht, über die

„moderne Theologie" hinauszukommen und ein den streitenden Parteien und Richtungen gemeinsames Neuland zu gewinnen. In dieser Beziehung ist besonders der erste Vortrag (Ragaz, Was ist uns Jesus Christus?) hervorzuheben. R. erklärt sich sowohl von dem alten Christusdogma wie von modernen und modernsten Formulierungen der Auffassung Jesu unbefriedigt; stößt ihn dort die Form zurück, so kann ihm hier der Inhalt nicht genügen. Aber die positive Auffassung Jesu enthält ihm die tiefere Wahrheit, ja die Wahrheit überhaupt. (S. 7.) Aber ist R. dieser Wahrheit mit seiner eigenen Formulierung wirklich so viel näher gekommen als die sogenannte moderne Theologie? Ganz abgesehen davon, daß die Formel „Jesus der Christus" für unser religiöses Leben völlig unbrauchbar ist, weil das Fremdwort Christus im modernen Menschen keine verwandten Klänge auslöst, so scheint mir doch auch der Inhalt, mit dem R. seine Formel füllt, keineswegs so neuartig zu sein, daß man hier von einem bahnbrechenden Fortschritt reden könnte. Ich möchte mit dieser Feststellung R. nicht unrecht tun, der selbst darauf hinweist, daß er keine neuen, festen Formeln zu liefern meine, sondern ich möchte sie nur benutzen, um zu verdeutlichen, wie unendlich schwer es ist, das Tiefste, was der Glaube an Jesus erleben kann, „die Wahrheit Gottes" (S. 23), allgemeinverbindlich auszudrücken. Es ist R.s Bestreben, für dies Tiefste einen einigermaßen zutreffenden Ausdruck zu finden, der Jesus aus der Reihe der Menschen heraus an Gottes Seite rückt. Ich frage mich aber, ob unserer religionsgeschichtlich beeinflußten Theologie nicht der Rückgang auf den Hintergedanken der Schleiermacherschen Reden am gemäßesten wäre, weil man mit diesem Gedanken der relativen wissenschaftlichen und der absoluten religiösen Betrachtungsweise in ihrem wie mir scheint notwendigen Nebeneinander am besten gerecht wird. — Der zweite Vortrag des Heftes behandelt das Thema: „Warum nennen wir uns Protestanten?" Das besonders Erfreuliche an diesem Vortrag Wernles liegt in der starken Betonung des reformatorischen Glaubensgedankens, dessen religiöse Bedeutung unter Darangabe der dogmatischen Formulierung festgehalten wird. Die schweren ethischen und religiösen Konsequenzen der reformatorischen Gnadenlehre werden keineswegs verschleiert, aber der religiöse Gnadengedanke, als schon im Evangelium begründet, darum nicht aufgegeben und für unsere Zeit neu gewertet. — Schmidt handelt über „Kirche und soziale Frage". — Lichtenhan spricht über „Kirche, kirchliche Parteien und Reich Gottes"; sachlich und nüchtern wägt er Vorteile und Nachteile freier Religiosität und organisierter Kirchlichkeit gegeneinander ab, um sich, in voller Erkenntnis der Gefahren und Einseitigkeiten des Kirchenwesens und mit dem energischen Entschluß, seine Schäden zu bekämpfen, doch zu ihr zu bekennen. „Die überwiegende Mehrzahl kann auch mit ihrem religiösen Leben nur in Anlehnung an eine Gemeinschaft bestehen, und wir müssen die Lage mit *ihren* Augen, nicht mit denen der religiösen Feinschmecker ansehen. Für diese große Mehrzahl ist die Kirche, ihr Kultus, ihr Unterricht, ihre Gemeinschaft das wirksamste Mittel, um ihnen den ganzen Reichtum des geschichtlichen Erbes zugänglich zu machen und sie über ihr bloßes naturgegebenes Dasein auf eine höhere Stufe emporzuheben."

Norderney. Wilhelm Jannasch.

Eingesandte Literatur.

Die Schriften des A. T. in Auswahl neu übers. u. f. d. Gegenw. erklärt. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1912. 20. Lfg. Die Anfänge Israels Bg. 1 - 5 v. H. Greßmann.

H. Türck. Hat Christus gelebt und lebt er noch heute? Schwerin. Stiller. 1912. 1.50.

J. Frehn. Nietzsche u. d. Problem der Moral. Neubabelsberg-Berlin. Koch & Hachfeld.

O. Kirn. Vorträge u. Aufsätze. Herausgeg. v. K. Ziegler. Leipzig 1912. Tauchnitz.

G. Rost. Lehre v. d. Freude. Stade. 1912. Pockwitz' Nachf. 2.—.

E. Krauß. Seelen, die z. Lichte führen. Memmingen. Otto. —.80.

Brennecke. Quousque tandem! Krit. Bemerk. z. Kampf gegen die Geschlechtskrankheiten. Marburg. Verlag d. Chr. Welt. 1912. —.50.

Giorgio del Vecchio. Il progresso giurdico. Rom. 1911.

Derſ. Il fenomeno della guerra e l'idea della pace. Torino. Bocca. 1911.

De Profundis. Lieder vom Leben u. Tode. München. Piper & Co. 2.—. 3—.

E. Heyn. Geschichte d. alten Bundes. 4. u. 5. Aufl. (7. Band v. Präparationen f. d. ev. Rel.unterricht) Leipzig. Wunderlich. 1912.

Derſ. Glaubenslehre auf Grund d. gesch. Rel.unterrichts f. d. oberste Stufe höh. Schulen. ebd. 1912. 1.60. 2.—.

A. Reukauf. Unser Christenglaube. E. Handreichung f. d. Rel.unt auf d. Oberstufe d. Volksschulen u. f. d. Kaufunterricht. ebd. 1912. 1.60. 2.20.

W. Classen. Christus heute als unser Zeitgenosse. München. Beck. 1912. 1.—.

P. Dahlke. Die Bedeutung des Buddhismus f. unsre Zeit. Breslau. Markgraf. 1912. —.60.

Bonwetsch & Seeberg. Neue Studien z. Geschichte d. Theologie u. Kirche XV: W. Glawe. Die Hellenisierung des Christentums. Bln. Trowitzsch & Sohn. 1912. 10.—.

A. Haacke. Die Freundschaft als sittliches Problem. Leipzig. Fr. Eckardt. 1912. 2.50, geb. 3.50.

R. Hübner. Aszendismus. Der Glaube an den Lebensaufstieg. Eine neue Welt u Lebensbetrachtung. Populär-philosoph. dargestellt. ebd. 1912. 1.50.

E. Klostermann. Die neuesten Angriffe auf die Geschichtlichkeit Jesu. Tübingen. Mohr. 1912. 1.40.

H. Lehmann. Das Apriori d. Geistesbildung u. dessen Betonung als Andacht. Eine Weiterführung d. Kantischen Glaubens sittlicher Autonomie. Leipzig. Barth. 1912.

E. Mugler. Religion und Moral in der Bibel. Bonn. Georgi. 1912. 1 50.

K. Mühlenhardt. Agni-Christus der Feuergott. Eine philosoph. Betrachtung. Berlin. Theisners Verlag. 1912. —.50.

Die Philosophie der Gegenwart II (Internationale Jahresüberſicht).

S. Rauh. Deutsches Christentum. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1912. 2.50.

C. Stange. Die Vergebung der Sünde (Bibl. Zeit- u. Streitfragen VIII, 4). Berlin. Runge. 1912. —.50.

H. Strack. Warum ich evangelisch wurde. Bekenntnisse eines früheren Katholiken. ebd. 1912. 1.—.

P. Volz. Das Neujahrsfest Jahves (Laubhüttenfest). Tübingen. Mohr. 1912. 1.50.

E. Ziese. Wachstum und Entwicklung. Gedanken über „das All, die Welt und das Ich." Elbing. Ackt. 1912. 5.—.

Thompson. Ignatius von Loyola. Ein Heiligenleben. Kempten. Kösel. 1912. 3.20, geb. 4.20.

P. Lippert. Zur Psychologie des Jesuitenordens. Studien. ebd. 1912. 1.80.

Heilandtypen in der Religionsgeschichte.

Von **Nathan Söderblom.**

Ἀπὸ τῆς χθεσινῆς νυκτὸς τοῦ Μυστικοῦ Δείπνου, ἤρξατο ἐξελισσομένη ἡ θεία Τραγωδία ἥτις παρασκευάζει τὴν κάθαρσιν τῶν ἁμαρτιῶν.

„Das göttliche Drama" — dieses Wort las ich eines Charfreitags in einer der politischen Zeitungen Athens, die in der heiligen Woche täglich Artikel darüber enthielten. So volkstümlich ist die griechisch-orthodoxe Kirche in ihren heiligen Riten. „Mit der mystischen Mahlzeit gestern abend begann die göttliche Tragödie, welche die Reinigung der Sünden bewirkt." Die griechische Sprache ruft Assoziationen an die Urzeit des Christentums wach. Dieser sehr gewöhnliche Satz irgend eines obskuren athenischen Journalisten erinnert in überzeugender Weise an die Zusammengehörigkeit des Christentums mit der religiösen Welt der hellenischen Kultursprache, doch wiederum auch an seinen Abstand von ihr. „Die mystische Mahlzeit" führt die Gedanken zu den Mysterienkulten des primitiven Heidentums zurück bis hinauf zu den Lieblingskulten der antiken Religionsmischung mit ihren sakramentalen Mahlzeiten. Doch ebenso schlagend ist der Unterschied: diese „mystische Mahlzeit" geht auf ein tatsächliches Geschehen zurück: ein Abendbrot an einem Donnerstag Abend in Jerusalem in Gemeinschaft mit einer Seele, die bis zum Überschwellen mit dem Mysterium eines tiefen Leides erfüllt war, und dazu berufen, es selbst bis zur Neige auszukosten. Oder man halte sich an den Ausdruck „die göttliche Tragödie." Der Begriff der „Tragödie", die ehemals wohl das Klagelied der in Bocksfellen gekleideten Verehrer des toten Διόνυσος-Tiergottes bedeutete, wandelte sich dann in den des Schauspieles um, in welchem hinter der Einförmigkeit der Masken die abrupte Steifheit der Kultsagen sowie des Heros Leiden und Tod von menschlichem Gefühl beseelt und verklärt wurde.

Auch hier ist eine Tragödie, aber der Leidende ist nicht ein Held der Mythe oder der Dichtung; sondern ein Kreuz ist wirklich auf geschichtlicher Erde aufgepflanzt worden. Das Anschauen der Tragödie hat „Reinigung" im Gefolge, das wußte bereits Aristoteles. Er meinte wohl — im antiken Sinne — Reinigung von den Affekten, während Lessing und wir - modern und christlich — übersetzen „Reinigung der Affekte". So steht Christi Leiden für den christlichen Glauben wie ein reinigendes Weltfaktum da, das die geistige Situation der Menschen in der Welt verändert hat. Schon diese drei griechischen Ausdrücke aufs Geradewohl aus einem Zeitungsartikel ge-

nommen „mystische Mahlzeit", „Tragödie", „Reinigung" kennzeichnen die christlichen Passionsriten als zu den Mysterienkulten gehörig, doch gleichzeitig gerade durch das Pathetische der Geschichte führen sie von ihnen weg.

Um diesen Zusammenhang besser zu überblicken, wenden wir uns nach Rom, der Hauptstadt der antiken Religionsmischung wie auch der abendländischen Religionsgeschichte. Die Götter, die im Lauf der Zeiten sich ihr Rendez-vous auf dem Kapitol, Forum und Palatin gaben, ordnen sich für den Religionshistoriker in drei Gruppen, die nicht ganz, aber teilweise mit denen zusammenfallen, welche Cicero nach der griechischen Religionswissenschaft unterschied. Die drei Göttergruppen, die jedoch nicht drei Perioden bezeichnen, haben sehr verschiedene Lebenskraft gezeigt. Was ist erhalten von den römischen Hirten- und Bauerngöttern, weiterhin von den Göttern des Staates, dem kapitolinischen Jupiter, der Göttin des Herdfeuers, Vesta auf dem Forum, hin bis zu dem Schelme Faunus auf dem schattigen Abhang des Palatins? Früh genug vermehrten sie sich um ausländische und feinere Gäste, vor allem um griechische, ein Beweis für den Hang der Römer, sich anzupassen und Fremdes zu übernehmen, ohne Vermögen es umzubilden. Tot sind alle diese Götter, wenn auch die Bezeichnung „Optimus Maximus", „der Allgütige und Höchste", für den Gott der Christen in Anspruch genommen worden ist; wenn auch eine Nachwelt, in ihrem Vorgehen zwar mehr erfinderisch und moralisierend wie richtig, einen Jupiter-, Merkur- und Venuskult mit der, dem alten Menschen eigenen, unausrottbaren Begierde nach Macht, Reichtum und Genuß identifizierte; ja, wenn auch Verwandte der Naturgötter der alten Römer in der Volksphantasie und dem Volksglauben fortleben. Anders verhält es sich mit der andern Gruppe, mit den für die Römer so charakteristischen Abstraktionen, von denen „Concordia," „die Eintracht" zum Gedenken der Versöhnung der Stände im Jahre 367 v. Chr. ihren Tempel zwischen dem Kapitol und dem Forum erhielt, und „Victoria", „die Siegesgöttin" den ihren 294 v. Chr. Erwähnen wir unter den anderen nur Pietas, „die kindliche Ehrfurcht", welche für Roms Weltherrschaft fast ebenso wichtig war, wie der mit ihr in Parallele zu setzende Hsiao für Chinas Weltherrschaft gewesen ist. Auch heute noch verehren die lateinischen Völker dergleichen abstrakte Göttinnen, „die Freiheit", „die Republik" usw. Und hat nicht unsere Zeit eine geradezu bemerkenswerte Vorliebe gezeigt, ihren Kult Abstraktionen wie „Wissenschaft", „Kultur" usw. zu widmen. Um nicht die anspruchsvolle Göttin unsrer Zeit: die Hygiene zu nennen, welcher, in ihrer eigentlichen Bedeutung, die Römer nie einen Altar errichtet hatten, wohl aber, als es mit der Ehrfurcht vor den Göttern des Staates und der lebendigen inneren Frömmigkeit abnahm, widmeten sie ihr die gewaltigsten ihrer Denkmäler: die Thermen.

Bei weitem am lebenskräftigsten blieb die dritte Gruppe, zu der die

Erlösergestalten gehörten. Der fruchtbarste Fleck des Palatins birgt den Kultplatz „der großen Mutter." Die pathetischen Umstände bei der Ankunft der Magna Mater sind bekannt. Die eigenen biederen Götter halfen gegen Hannibal nicht. Daher wurde in feierlichem Zuge im Jahre 204 v. Chr. der schwarze Steinfetisch der großen Mutter von Pessinus in Phrygien geholt. — Vielleicht war er bereits von König Attalos nach Pergamon geführt. — In Erwartung eines eigenen Wohnsitzes wurde die leidenschaftliche Asiatin zunächst im Tempel der Siegesgöttin aufgenommen.

Der Umzug der Magna Mater nach Rom ist eines der wichtigsten Daten der Religionsgeschichte. Es ist als solches auch erkannt, weil nun sogar der Orient eingeladen wurde, der dann, trotz der achtenswerten Vorkehrungen des römischen Gesetzes, ja, sogar trotz Verfolgungen, seinen unumstößlichen Siegeszug hinein in die rege religiöse Empfindungswelt hielt. Aber nicht weniger bemerkenswert ist dieses Datum durch den neuen Göttertypus, der sich jetzt in Rom offenbarte. Diese Göttin war Mutter; in dieser Beziehung also eine Vorgängerin der, freilich geistig so anders gearteten „Deipara" „Gottesgebärerin", die durch Pio Nono's Proklamation von Marias fleckenloser Zeugung und der Inschrift[1]) darüber im Chor des Peterdomes fast zur Hauptgottheit im vornehmsten Tempel der Christenheit wurde.

Der „großen Mutter", der Kybele, folgte ihr Sohn Attis. Und so wie im phrygischen Heimatlande wurde endlich auch in Rom wenigstens im zweiten Jahrhundert der Kult eigentlich eine Wiederholung vom Tod und der Wiederauferstehung des Sohnes und Geliebten.

Nicht weiter erwähnt werden sollen die heutigen Tages so viel besprochenen Lebensgottheiten, die man sich wie die Natur sterbend und wieder erwachend vorstellte, wie der ägyptische Osiris-Serapis, Tammuz der Babylonier, Adonis von Syrien, Attis von Kleinasien, Dionysos und Demeter-Kore von Griechenland. Bedenken wir nur eine der wichtigsten Ursachen ihrer Macht über der Menschen Gemüt. Diese Götter hatten auf dieser Erde gelebt und waren auf ihr gestorben. Man wußte also etwas Bestimmtes über sie. Auch von anderen Göttern wußte die Mythe viele, oft aus dem Kultus entstammende Episoden zu erzählen. Aber hier läuft alles auf den einen Punkt hinaus: was der Gott oder Heros tat und litt. Auch andere Götter hatten ihren Kult. Aber hier schilderte der Kult unermüdlich mit wachsendem Gefühle dasselbe göttliche Werk und Leiden. Des Gottes ganzes Wesen lag in „seinen Wohltaten", lag in dem, was er während des Erdenlebens zum Besten der Menschen tat.

[1]) Pius IX. Pontifex Maximus (Bezeichnung des höchsten Vertreters der Religion seit der Republik) in hac patriarchali basilica die VIII. decembris an. MDCCCLIV dogmaticam definitionem de conceptione immaculata deiparae virginis Mariae inter sacra solemnia pronunciavit totiusque orbis catholici desideria explevit.

Nicht einzelne Güter wurden mit diesen Kulthandlungen erstrebt, wie mit dem Kultus der alten Götter, sowohl der großen wie auch der in verschiedenen Heiligen fortgesetzten kleinen Spezialisten. Vielmehr, der Kult der toten und lebenden Erlösergötter erstrebte nichts Geringeres als höheres Leben und Erlösung vom Tode. Varro, der hervorragendste Theologe des römischen Heidentums, teilt die Theologie in drei Arten ein: die mythische für die Dichter, die physische für die Philosophen und die bürgerliche für das Volk. Aber diese Mythen über Isis, Osiris, Kybele, Attis, Demeter, Dionysos ꝛc. waren nicht Sache der Dichter, sondern tiefster Ernst. An ihnen hing der Menschheit Wohl und Wehe. Die Mythe war zur Kultlegende geworden. Der Gott hat seine, man könnte sagen, irdische Geschichte, in welcher dann Gott und Kult aufgehen.

Der Erlösergott stirbt nicht immer in der Weise, wie Osiris, Serapis, Adonis, Attis, jedes Jahr starben und wieder auferstanden. Der vierte bedeutende Eindringling der Kaiserzeit, Mithra, starb nicht. Aber er hatte unter den Menschen gewirkt. Das war das Wesentliche. Heldengestalten, wie der Tugendheld Herakles mit seinen wirksamen und nützlichen Großtaten, und Orpheus mit seinem tragischen Schicksal hatten mehr und mehr religiöse Bedeutung gewonnen.

Aber selbst wenn man mit viel gutem Willen die Möglichkeit menschlicher Züge in solchen Helden und Göttern zugibt, so bleiben sie doch mythische Gestalten. Was auch die Frömmigkeit an Erbauung und Sinnesreizen in dem Wirken und Schicksal der antiken Erlösergötter zu finden meinte, so blieben sie doch unabänderlich bloße Götter.

Der Sieg war dem einem vorbehalten, der wirklich Mensch gewesen war. Es war ja im Altertum kein Mangel an Tempeln, Altären und Kulten, die Menschen gewidmet waren. Sei es nun, daß sie vergötterten Kaisern, die gefestigte Staatsmacht symbolisierend, galten, den Gefühlen der Trauer, wie das von Antoninus Pius seiner Gemahlin gewidmete Heiligtum, oder christlicher Frömmigkeit und christlichem Heroismus, wie die überall auf Höhen und Abhängen emporwachsenden und in die Monumente der Antike eingepflanzten Heiligenkirchen — so erkennen wir in allem den gleichen Zug: den Drang nach einem Kultgegenstand, der dem Menschen menschlich nahe steht. Aber keine der Menschengestalten der Antike vermochte über einen gewissen (engeren oder weiteren) Kreis, eine bestimmte Zeit oder Interessensphäre hinaus eine solche Rolle als Gott zu tragen.

Wir brauchen nicht in der Religionsmischung der Mittelmeerwelt stehen zu bleiben. Schon Megasthenes fand um 300 v. Chr. im nordindischen Reiche Tschandraguptas zwei Hauptgötter vor, die ihm gleichbedeutend mit Herakles und Dionysos erschienen, beide Erlösergestalten des eben geschilderten Typus.

Ohne Zweifel meinte er Krischna und Siva. Wo waren die alten vedischen Götter und ihre Macht? Sie wurden, obgleich ihr Kult fortgesetzt wurde, in der lebendigen wirksamen Frömmigkeit von Erlösergöttern verdrängt. Sie wurden freilich nicht, wie Osiris und seinesgleichen, in einer einzigen, im Kult ständig vorherrschenden Episode konzentriert. Aber man stellte sie sich doch als auf dieser Erde Wirkende vor, als gnädig Angelangte oder Gesandte, wenn die Not am größten war. Sie haben einen Lebenslauf, wie Rama und Krischna, oder wenigstens eine stark ausgeprägte Eigenart wie Siva.

Wie wesentlich die Verknüpfung der Gottheit mit einem Erdenleben von der indischen Frömmigkeit aufgefaßt wurde, zeigt sich in der Lehre von den Avataren, d.h.: dem Niedersteigen der Gottheit in irdischer Gestalt, als Mensch, Gott oder Tier und besonders in dem Eifer, mit welchem hinduische Apologetik — mit Unterstützung des abendländischen Euhemerismus — Krischna, auch Rama zu einer vollkommen historischen Gestalt, einem indischen Gegenstück zu Christus, machen wollen. Niemand wird die Möglichkeit leugnen, daß hinter einem Bhagavat, einem Krischna, einem Rama, sich eine vorgeschichtliche Persönlichkeit verbergen kann. Aber es ist hoffnungslos, in einem Krischna oder Rama menschliche historische Züge zu suchen. Andrerseits sind in Indien die Stifter der atheistischen Bettelorden, die Patriarchen, Heiligen, Jina, Buddha und Bodhisattva, aus Kult- und Reliquienhunger vergöttlicht worden und machen so für die Frömmigkeit ebenso viele Gottheiten aus.

Selbst Chinas Reichsreligion erhält einen wärmeren Anstrich durch die göttliche Ehre, die dem historischen Heros des klassischen chinesischen Geistes, dem Kong-fu-tse, erwiesen wird. Ihn kann man, was die Anzahl der ihn verehrenden Anhänger betrifft, noch am ehesten mit Christus vergleichen. Die letzte bedeutende Lebensäußerung der Reichsreligion war vor einigen Jahren das, in Europa so verschieden und teils falsch beurteilte, Unternehmen, Kong-fu-tse zum allerhöchsten Götterrang zu erheben, ihn in gleichen Rang mit Himmel und Erde zu stellen. Es ist dies gewissermaßen ein Beweis der religionsgeschichtlichen Erscheinung, auf die ich hingewiesen, daß in den höheren Religionen die Frömmigkeit Heroen oder menschliche Gestalten sucht, Gestalten der Mythe oder der Geschichte, Gestalten, die auf der Erde gelebt und gewirkt haben.

Aber treten uns nicht zwei große Ausnahmen — das Judentum und der Islam — entgegen? Geht in die Synagoge. Der Vorhang wird bei Seite gezogen. Was findet man dahinter. Ein Bild eines Gottes, eines Heiligen? Nein, das Allerheiligste ist bilderlos. Denn der Herr kann nicht abgebildet werden, er darf nicht abgebildet werden. Im Hekal Aron (eigentlich Raum für die Kiste, Bundeslade) werden wohl die Gesetzrollen

verwahrt, doch keine Abbildung. Die nackte Leere im jüdischen Heiligtum wirkt majestätisch. Ich kann es nie betrachten, ohne immer wieder über das revolutionierende Neue in dem Gebote zu staunen. „Du sollst dir kein Bildnis noch irgend ein Gleichnis machen."

Der Islam hat dann das Bilderverbot nebst anderem als Erbe übernommen. Es fehlen nicht Beispiele dafür, daß — mit oder ohne politischen Hintergrund — Protestanten, vor allem reformierte Engländer, ihre geistige Verwandtschaft mit den Mohammedanern gegenüber den „Bilderdienern", den Katholiken, entdeckten.

Schlagend ist der Kontrast, wenn man in Konstantinopel aus der Kirche des griechisch-orthodoxen Patriarchats, der Kirche des heiligen Georg in Fanar, kommt und hier diese schwere Bilderpracht und diese exponierten Heiligenskelette gesehen hat, und in eine der echten Moscheen geht, in der das Bilderverbot eine tote Linienkunst in Buchstaben mit Verzierungen und einer unvergleichlich reichen Farbenpracht hervorgerufen hat. Aber die Volksfrömmigkeit des Islam hat sich schadlos gehalten — nämlich an dem üppigen Heiligenkult. Auch haben sich die edelsten religiösen Geister in eine Mystik hineingerettet, gegen die der Koran mit seinen Observanzen nichts ist.

Wenn man die Entwicklungslinie der Bibel verfolgt, fragt man sich, ob das Bilderverbot ein endgültiges ist. Scharf bezeichnet es den Abstand des Mosaismus von den Natur- und Kulturreligionen. Ein Schritt zurück über die Grenze hat immer einen Schritt zurück ins Heidentum bedeutet. Aber es gab auch einen Schritt vorwärts vom Bilderverbot aus.

Es ist die Aussage der Religionsgeschichte, daß die religiöse Universalität, welche das Judentum erstrebte, erst verwirklicht wurde, als das Bilderverbot in einer neuen Fassung erschien:

„Wer mich siehet, der siehet den Vater".

Ich fasse zusammen. Innerhalb des Kreises der Kultlegenden, Heilandsgötter oder angebeteten Menschen, von denen wir gesprochen, unterscheiden wir in den höheren Religionen verschiedene Typen:

1. Götter und Helden, die, so gut man es vermag, vermenschlicht werden und eine Kultlegende erhalten, aber die nie imstande sind, das zu nehmen, was ihnen nicht gegeben war: Das Leben der historischen Wirklichkeit. Solche waren: Osiris, Dionysos, Mithra usw.

In der Religionsmischung des Mittelmeeres waren sie die gewöhnlichen Verkörperungen des Erlösertypus.

2. Menschen, lebende oder tote, sind als Menschen, nicht aber als Inkarnationen und Offenbarungen einer bestimmten Gottheit vergöttert worden, eine Fortsetzung der Menschengötter der primitiven Religionen. Solche Gestalten sind die vergötterten Kaiser, Wohltäter und Heiligen, auch

Buddha im späteren Buddhismus und Kong-fu-tse in Chinas Reichsreligion

3. Eine tiefere Resonanz als Kultgegenstand besitzen die Erlösergestalten, die nicht wegen eigner vermeintlicher Größe angebetet wurden, sondern als Offenbarungen (Inkarnationen) der einen, ewigen Gottheit.

Der Inkarnationsgedanke stammt aus Ägypten. Dann gewann er im Hellenismus und vor allem im Christentum Bedeutung. Aber nirgends ist er so ausgeführt worden und nirgends hat er die Religion so beherrscht wie in Indien (außerhalb des Christentums). Als Schelling und andere die indische Inkarnationslehre mit der christlichen identifizierten, übersahen sie gewisse Momente, welche die Christologie als einen, von den schon erwähnten verschiedenen, vierten Typus erscheinen lassen. 4. Der Unterschied liegt nicht nur (wie im Anfang erwähnt) darin, daß Jesus eine historische Persönlichkeit ist, während die indischen Heilandsgestalten der Mythe angehörten. Wenn auch dieser Unterschied ein wichtiger Moment ist, so darf man nicht übersehen, daß zwei andere Umstände von gleicher Bedeutung sind. Der eine liegt in der alttestamentlichen Gotteserkenntnis. Gottes ethischer Eifer und seine offenbarte Nähe in der Geschichte wie im Leben des einzelnen besaßen ihr Korrelat im Beruf der Propheten. Aber welcher der Propheten würde sich erdreistet haben, sich Gottes Sohn oder der Gottheit Inkarnation zu nennen? Wer von ihnen würde ohne Verbrechen gegen den Geist der Bibel zum Gegenstand der Anbetung gemacht werden können? Christus war auch Prophet. Aber hier kommt nun das dritte Moment hinzu, das den christlichen Heilandstypus von den andern unterscheidet — nämlich Jesu eigene Begabung. Man findet keinen Umstand, der seine elementare religiöse Kraft so beweist wie der, daß er in dem bilderverdrängenden ethischen Monotheismus nicht nur als Gottes Verkünder, sondern mit seiner eigenen Persönlichkeit als Erlöser und auch als Gottes Abbild sich behaupten konnte. In dieser Erscheinung begegnen sich einigermaßen das Heros-suchen der Menschheit und der lebendige Gott des Prophetismus.

Aussprache über die „Geheimreligion der Gebildeten".

Von **C. v. Zastrow und Th. Steinmann.**

II.

Über den christlichen Glauben und die moderne Religionskrisis.

Von **Theophil Steinmann.**

Von Jatho soll im Folgenden nicht die Rede sein. Er ist m. E. kein Führer, sodaß als solcher grade er selbst unser Interesse und eine Auseinandersetzung mit seinem Besonderen fordern würde. Nicht sowohl Führer ist er, als vielmehr Sprecher. Was weithin in den Kreisen unserer Ge-

bildeten lebt, dem hat er in vielem Worte gegeben. Und diese umfassendere Erscheinung ist es, an der wir alle, die an dem Leben der Religion in unserer Gegenwart ein Interesse haben, nicht vorbeigehen dürfen. In diesen weiteren Horizont hat ja auch schon v. Z. unsere Unterhaltung über diesen wichtigen Gegenstand hineingestellt.*)

Um so lieber übernehme ich es, mit dieser modernen Frömmigkeit eine Aussprache zu versuchen, als ich schon lange unter einem Eindruck stehe, dem ich auch schon Worte gab.[1]) Die Lektüre theologischer Apologetik pflegt mir im allgemeinen diesen Eindruck am lebhaftesten zu erwecken. Er geht dahin, wie sehr wir Theologen vielfach doch ganz eigentlich in einer Welt für uns leben, während wir jene Welt nur vom Hörensagen kennen, welche durch die geistige Regsamkeit der Menschheit seit den Tagen der Renaissance sich als die Welt des modernen Menschen aufgebaut hat. Nicht als ob wir nichts wüßten von jener Welt und nicht auch mancherlei von ihr angenommen hätten; aber wir *leben* zum weitaus überwiegenden Teil nicht geistig in ihr. Und weil wir nicht in ihr leben, darum existiert sie nicht ernstlich für uns.

Wie ich das meine, möge ein Beispiel erläutern. Ich unterhielt mich einmal mit einem wissenschaftlich durchgebildeten Theologen, dessen wissenschaftliche Qualifikation wirklich nicht angezweifelt werden kann und der weit davon entfernt ist, irgendwie gedankenlos dem Herkommen zu folgen. Gegenstand unserer Aussprache war die Kirchenlehre vom erhöhten Christus. Und es stellte sich heraus, daß jener trotz aller Kenntnis von den gewaltigen Veränderungen unseres astronomischen Weltbildes seit den Zeiten der mündlichen Tradition und schriftlichen Fixierung unserer evangelischen Erzählungen und trotz aller theoretischen Anerkennung dieser Veränderungen mit seinem religiösen Denken und Empfinden doch auf jenem entschwundenen Weltbild von der Erde unten und dem Himmel droben fußte, als habe sich in der Weltauffassung des Menschen seit den Tagen der Apostel nichts verändert.

War das nun etwa ein sonderbarer Ausnahmemensch? Sicher nicht. Den meisten sogar, welche einmal in der Schule etwas von Sternenweiten und Weltennebeln hörten, wird es so ergehen, daß diese Dinge ein Bestand der Wirklichkeit, in der sie *leben*, grade nicht werden; ihre Wirklichkeit bleibt nach wie vor die Wirklichkeit der fünf Sinne. Das andere wissen

*) Um ihn darin zu unterstützen, lasse ich in diesem Heft unerer Zeitschrift eben diese Gegenwartsfrömmigkeit noch einmal von anderer Seite in mancherlei Tönen zu Worte kommen. Der Artikel von K. Röttger über das religiöse Moment in der neueren Lyrik kann auch den Schwachhörigen darüber belehren, wie stark der Strom der religiösen Stimmung zur Zeit in dieser Richtung geht. An Stelle scharf umrissener sicherer Ausgemachtheiten Ahnungen und Stimmungen; und anstatt weltferner Jenseitigkeiten etwas, was uns rings umlebt.

[1]) Z. B. in der Zeitschr. f. wiss. Theologie. 52. Jahrgang.

sie nur. – Wie an diesem einen Punkt, ist es auch an zahllosen andern, was hier weiter auszuführen aber nicht erforderlich ist.

Die Erscheinung ist durchaus verständlich. Den Theologen führt sein besonderer Beruf nicht zu jener andauernden und sich vertiefenden Beschäftigung mit all diesen Dingen, die allein das, was sonst bloßer Gedanke bleibt, die volle Nachdrücklichkeit von etwas Realem gewinnen läßt. Statt dessen ist es seine Aufgabe, sich in die geistige Welt der christlichen Überlieferung möglichst tief einzuleben; und ist es dabei auch nicht abgesehen grade auf ein Hineinwachsen in die „Schalen" derselben, – um einmal diesen von v. Z. perhorreszierten Ausdruck der Kürze wegen zu verwenden – unvermeidlich machen auch sie ihren Einfluß bemerkbar, und man lebt sich, ohne Scheidungen zu vollziehen, in jene ganze Anschauungswelt ein, gegen die sich ja von der unmittelbaren Wirklichkeit der fünf Sinne her kein Widerspruch erhebt.

Immerhin, es ist eine nicht kleine Zahl auch unter den Theologen, die sich in die veränderten Welthorizonte und in die ganze veränderte Ansicht vom Weltbestande wirklich eingelebt haben. Und nicht wenige von diesen haben sich unter dem Druck der veränderten Wirklichkeitsschau in ihrem religiösen Denken und Empfinden von der Gewißheitsart und dem spezifischen Gehalt der überlieferten christlichen Frömmigkeit recht weit abdrängen lassen; Jatho ist sicherlich auch unter den Theologen nicht eine ganz einsame Erscheinung. Freilich viele, deren Weg so führte, haben gemeint, eben deshalb um der Wahrheit und Klarheit willen sich von den Theologen – und von der Kirche – scheiden zu müssen.

Was ich aber bei alle dem weithin vermisse, ist eine wirklich auf den Grund gehende Auseinandersetzung um diese Dinge, die sich weder der Tradition noch auch den modernen Einflüssen gefangen gibt, vielmehr zu wirklichem Abwägen des Für und Wider bei allem Offensein für beides sich innerlich frei zu halten weiß. Und darum eben begrüße ich diese Gelegenheit zu einer ruhigen Erörterung dieser wichtigen Fragen. Was die einen auf neue Wege der Religion, wie sie meinen, treibt, das bewegt und beschäftigt auch mich innerlich auf das stärkste. Nur konnte ich mich ihm nicht gefangen geben. Denn auf der anderen Seite meine ich bei tieferem Eindringen in Altüberliefertes Wahrheiten zu entdecken, die wir nicht aufgeben können, ohne daß unser geistiges Sein darüber ganz eigentlich verarmen müßte. Und es zwingt uns dazu m. E. auch keine Pflicht der Wahrhaftigkeit; wäre es anders, freilich, dann müßten wir jene Opfer an unserem geistigen Sein als wirkliche Opfer zu bringen bereit sein. Nun ist es aber, so viel ich sehen kann, nur eine schiefe Auffassung der Dinge, die unter dem Banner der geforderten Wahrhaftigkeit solche einschneidende Wandlungen meint fordern zu müssen.

Dem besonderen Anlaß dieser Aussprache folgend, werde ich demjenigen,

was grade bei v. Z. seinen Ausdruck gefunden hat, etwas ausführlicher auch ins einzelne nachzugehen versuchen. Ich verspreche mir von solcher detaillierteren Auseinandersetzung mit einem Vertreter moderner Bildungsreligion für unsern besondern Fall mehr, als wenn ich v. Z.'s Ausführungen lediglich zum Anlaß nähme, um mich über die „Geheimreligion der Gebildeten" mehr im allgemeinen zu verbreiten.

1. Religion oder Religionskrisis?

Mit meiner Auseinandersetzung möchte ich an einem Punkte einsetzen, der uns gleich mitten in die Sache hinein versetzt. v. Z. redet von der „neuen Religion, die als ein Ganzes einheitlich der alten gegenübertritt." Daß dieses Neue eine in sich einheitliche Größe ist, will ich nicht bestreiten; es verdankt ja grade dem, was es von Einheitlichkeit besitzt, mit seine Macht über die Gemüter. Aber ist es wirklich eine neue Religion?

So ganz Ernst kann es v. Z. damit selber nicht sein. Denn ist es wirklich eine neue Religion, dann wäre die Frage, wie weit es auf dem Boden des Christentums heimatberechtigt ist, sehr rasch entschieden, und zwar dem grade entgegengesetzt, wie v. Z. es wünscht. Bemüht er sich doch zum Schluß seiner Ausführungen um den Nachweis, wie diese „neue Religion" sogar dem Anfänglichsten des alten Christentums innerlich verwandt sei, und redet denen ernstlich zu, welche Vertretern des Neuen von seiner Art die Väterheimat absprechen wollen.

Wenn ich auf den hier vorliegenden Widerspruch der Aussagen hinweise, geschieht das nicht aus theologischer Schulmeisterei. Ich möchte eben von hier aus etwas tiefer graben. Ich frage mich: Wie kann man unter der Empfindung stehen, das Flügelrauschen einer neuen Religion zu vernehmen, — das ist bei v. Z. ja ganz ersichtlich der Fall, — und doch zugleich für Heimatberechtigung auf dem Boden der Väterreligion kämpfen, die man doch wohl als eine andere empfinden muß? Sonst würde sich jene Wendung von der „neuen Religion" ja doch nicht einstellen.

Ich irre wohl nicht, wenn ich annehme, daß sich hierin eine eigenartige und charakteristische Auffassung aller geschichtlichen Religion verrät, eine Art Indifferenz gegen ihr Positives; und das ist symptomatisch für die ganze Bewegung, mit der wir uns hier beschäftigen. Die geschichtliche Religion erscheint hier gern als eine sehr dehnbare Sache ohne klare und bestimmte Umrisse. Sie kommt lediglich in Betracht als die Größe, von der man sich irgendwie anregen läßt, etwa auch in der man irgendwie wurzelt. Darum ist man vollauf befriedigt, wenn es nur gelingt, irgendwelche Zusammenhänge aufzuweisen; und es stört nicht weiter, daß man zugleich doch Unterschiede von der Stärke empfindet, daß sich die Rede von der neuen Religion unwillkürlich einstellt. Man hat eben an der objektiven Religion als einer festumschriebenen Größe gar kein Interesse; ja noch mehr: man rechnet überhaupt nicht mit so etwas.

Und damit komme ich auf den Vorwurf des Subjektivismus. Ich will nicht sagen eines schrankenlosen; aber doch eines Subjektivismus, der an der Grenze dessen steht, was auf dem Gebiete der Religion wünschenswert ist.

Alle geschichtlichen Religionen, und so auch die christliche, sind Gebilde von einer bestimmten Prägung und individuellen Sonderart. Daran ändert die Tatsache nichts, daß es so zahlreiche Spielarten des Christentums gibt, die sogar in ganz Wesentlichem weit auseinander gehen. Alles Lebendige hat Variationen, darum hört es doch nicht auf, ein klar abgrenzbarer Lebenstypus zu sein. Darum auch reden wir bei allem Lebendigen außer von Spielarten auch von Entartungen. Der Begriff der Entartung meint einen Grad der Abweichung, welcher dem individuellen Gesetz dieses Besonderen widerspricht, ein Herausfallen aus den Grenzen, die diesem Lebenstypus durch seine Sonderart gesteckt sind. Wohl hat die genetische Betrachtung den Arten des Lebendigen ihre Starrheit genommen; sie hat damit aber doch nicht alle Bestimmtheit der gewordenen Typen des Lebendigen aufgehoben.

Ganz Entsprechendes gilt von den Gebilden des geschichtlichen Lebens. Auch hier hat die eindringendere Erforschung die Starrheit unverändert immer gleichen Bestandes aufgelöst. Darum aber bedeutet die Historisierung der Gebilde des geistigen Lebens doch nicht das, was ein weitverbreiteter sog. „historischer" Relativismus sich darunter vorstellt, nämlich die völlige Auflösung aller festen Umrisse in eine immer fortgleitende Bewegung. Es hat sich nur erwiesen, daß auch hier nicht unveränderliche Starrheit herrscht, sondern Leben. Aber auch dieses Leben hat seine organischen Typen mit einem individuellen inneren Lebensgesetz, das wohl allerlei Variationen zuläßt, zugleich aber doch auch Grenzen umschreibt, jenseit deren die Entartung beginnt. Gewiß läßt sich, was Christentum ist, nicht in einer abgrenzbaren Summe bestimmter dogmatischer Sätze ein für allemal festlegen. Es ist recht, wenn wir diese starre Vorstellung gegen eine lebendigere eintauschen. Indem wir aber das Christentum aus den starren Fesseln des Dogmatismus lösen, müssen wir ihm nicht zugleich alle Knochen zerschlagen.

Für v. Z. fällt, so will es scheinen, klar eigengeartetes Christentum und dogmatisches so ziemlich in eins. Darum bedeutet ihm die Befreiung des Christentums aus seiner dogmatischen Starrheit ohne weiteres seine vollständige Knochenerweichung. Als ob die individuelle Bestimmtheit der christlichen Religion nicht eben sowohl in anderem bestehen könnte als in gewissen Dogmen, ohne deshalb aufzuhören, eine individuelle Bestimmtheit zu sein, die sich deutlich erfassen läßt und allerlei Religionsstimmung und -vorstellung von sich ausschließt. Das wesentlich Christliche liegt sicher nicht so auf der Oberfläche und darf nicht auf einem Boden gesucht werden, dem der persönliche Mensch so fern bleiben kann wie der Anerkennung

geltender Lehren. Der entscheidende Streit geht vielmehr darum, welcherlei innere Regung des Menschen von christlicher Artung ist und welche nicht. Die Frage nach dem Christlichen ist von der isolierten Vorstellung in den religiösen Vorgang selbst zurückzuverlegen, so gewiß im Lauf der Menschheitsgeschichte eine von anderer Art Frömmigkeitsregung spezifisch verschiedene christliche in die Erscheinung getreten ist.

Nun weist v. J. auf die Mißlichkeit hin, was denn nun dies individuelle Leben sei, mit irgend welcher Allgemeinverbindlichkeit zu erfassen. Daß das so schwierig ist, beweist aber doch nur, daß sich's hier um eine feine, innerliche, reiche und sehr lebendige Sache handelt, die sich nicht mit raschem Überblick in feste Paragraphen fassen läßt oder gar schon, in solche gefaßt, einherschreitet; es beweist aber keineswegs, das eine wirkliche Individualität hier nicht vorhanden wäre. Gewiß, „jeder Versuch, eine die Allgemeinheit befriedigende und damit für eine Kirchengemeinschaft allein brauchbare Grenzlinie (nämlich „dessen, woran in unserer Kirche noch geglaubt werden muß") zu ziehen, ist bisher gescheitert." Daraus folgt aber noch lange nicht, daß darum alle Bemühung um Herausstellung des wesentlich Christlichen zu unterbleiben habe, oder daß es das überhaupt nicht gebe. Es ist damit keineswegs jedem Subjekt freigegeben, für christlich eben das auszugeben, was ihm persönlich als christlich erscheint. Die Bemühung um das bezeichnend Christliche wird vielmehr gerade damit, daß es nicht in paragraphenmäßiger Starrheit schon ausgemacht ist, zur wichtigen immer aufs neue geforderten Aufgabe.

Eine Empfindung für die Wichtigkeit dieser Aufgabe wird aber natürlich da fehlen, wo für die charakteristische Sonderart der geschichtlichen Religion überhaupt kein Interesse vorhanden ist, da man sich begnügt, ihr eben das und soviel zu entnehmen, wie man zum Ausbau des „eigenen Christentums" für seinen „Privatgebrauch" bedarf.

Und das nun ist der Punkt, an welchen ich den Vorwurf des Subjektivismus erheben muß. Nicht darum, weil man Wege der Frömmigkeit geht, die von dem bisher christlich gewohnten abweichen; das kann auch geschehen auf Grund einer sehr energischen objektiven Orientierung oder richtiger der Bemühung darum, — was für unsern Zusammenhang das Entscheidende ist. Sondern darum, weil man sich um ein Eindringen in das Besondere derjenigen Religion, in deren heimatlichen Zusammenhängen darin zu stehen und belassen zu werden man ein Interesse hat, nicht wirklich ernstlich bemüht. Wenn auf einem Gebiete des Geistigen, dann gilt aber gerade von aller gesunden und wurzelkräftigen Religion das Dichterwort: Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen — allerdings in dem besonderen Sinne: Sonst besitzest du überhaupt nichts Rechtes. Um die Seele der geschichtlichen Religion muß gerungen haben, wer starke persönliche Religion gewinnen will. Und auch

neue Religion, die sich als Macht erwies, wie z.B. die christliche, war nur darum ein lebenskräftiger Organismus, weil sie ihre Wurzeln in das Herzblut ihres religiösen Heimatlandes senkte. –

Es ist eigentümlich, wie schwer sich der Respekt vor der Geschichte lernt. Im Zeitalter der Aufklärung meinte man wohl, aus dem souveränen Rechte der Vernunft auf allen Gebieten des Kulturlebens ganz eigentlich schöpferisch dasjenige gestalten zu können, was zu gelten habe. Seitdem haben wir erkannt, wie sehr doch das geschichtlich Gegebene, anstatt daß es die Unvernunft ist und das Belieben, welches zu korrigieren und zurecht zu rücken als unsere vornehmste Aufgabe erscheint, uns vielmehr als der Mutterboden zu gelten hat, aus dem heraus wir geistig leben. Wohl ist es nicht in seiner unmittelbaren Gegebenheit ohne weiteres das, was ein für allemal sein und gelten soll. Aber die Wahrheit und das Rechte für unsere Zeit erarbeiten wir uns nimmermehr, wenn wir es nicht ganz eigentlich da herausarbeiten. Da herausarbeiten aber können wir es nur dann, wenn wir dem tiefsten Sinn dieses Gegebenen mit allem Ernst und aller Angelegenheit nachfragen. Das ist es, was wir unter geschichtlicher Art verstehen. Das ist zugleich ein gesunder Objektivismus des geistigen Lebens.

Aber diese Arbeit ist zeitraubend und mühsam. Und es drohen Gefahren auf ihrem Wege, vornehmlich die, daß man in der Detailarbeit stecken bleibt und, an dem Vergangenen sich abmühend, für das Leben der Gegenwart den Sinn verliert. Mühsam aber wird sie in unserm Fall besonders darum, weil alle Religion geneigt ist, ihr inneres Leben und dessen geprägten Ausdruck unmittelbar in eins zu schauen und die Gewißheit eigentümlicher Art, in welcher sie lebt, ganz unmittelbar auf ihre Glaubenssätze zu übertragen. Schon das für sich allein gäbe Grund genug, scheu zurückweichend einen kürzeren Weg zu wählen. Wer kann sich denn auch all' der hier geforderten Mühe unterziehen? Und mit der Frage nach den letzten Gewißheiten seines Lebens kann der Mensch doch nicht so lange in der Schwebe bleiben, bis jene Antworten endlich einmal erarbeitet sein werden. So schafft er sich denn seine Privatreligion in irgend welcher Anlehnung an die Religionsantriebe, die ihn von der geschichtlichen Religion her rings umgeben, und zugleich unter irgend welchem Einfluß bestimmter Zeiterkenntnisse und -stimmungen. Das heißt: er verzichtet auf jene objektiv orientierten Auseinandersetzungen und verfällt, verglichen mit der aufklärerischen vernunftgewissen Unbekümmertheit, einem durch allerlei Anknüpfungen am Geschichtlichen wohltemperierten Subjektivismus. Darin zeigt er sich wohl berührt von der großen Wendung zum Gegebenen, daß er für seinen privaten Religionsgebrauch davon Verwendung macht, sich bewußt von dort her Anregung und Bereicherung holt. Aber eben damit biegt er das alles ins Subjektive.

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

Dazu kommt nun noch, daß sich die theologische Arbeit, der hier die Wege zu bahnen oblag, tatsächlich ganz ungemein in religiös indifferente Detailfragen verzettelte und jene erforderliche Durcharbeitung der christlichen Wahrheit nicht vollzogen hat. So steht diese nach wie vor vor dem Bewußtsein der Gebildeten, soweit sie als eine faßbare individuelle Größe erscheint, als starres dogmatisches Gefüge, womit wenig anzufangen ist. Und alle theologische Weiterarbeit erscheint lediglich unter dem Gesichtspunkt, dies oder jenes an diesem starren Gefüge abgetragen zu haben. Irgend eine neue Bestimmtheit aber sieht man hier nirgends hervorleuchten. Dazu kommt dann noch die anfangs erwähnte Gegenwartsferne jener Arbeit. Kein Wunder, daß in den Kreisen der Bildung jener religiöse Subjektivismus sich weite Kreise erobert.

Aber ist denn nicht Religion die persönlichste Angelegenheit des Menschen? Muß darum nicht grade hier am meisten aller Bindung und Knechtung durch objektiv gegebene feste Formen widerstrebt werden? Die allerpersönlichste Sache muß doch zugleich die allerfreiste sein. — Jedenfalls gehört solche Stimmung wesentlich mit zur Geheimreligion der Gebildeten. Man hat da seine eigene Religion, fordert das Recht, so ganz seine Religion zu haben, von religionswegen und verhält sich grade aus Religion, wie man meint, ablehnend gegen alle Herrschaftsansprüche positiver Religionen. In der Religion scheint es genau so sein zu sollen, wie in der Kunst, wo auch an Stelle der Bindung an irgend ein Schulprogramm jene wirkliche künstlerische Durchbildung des Wesens zu treten berufen ist, die sich von überall her, wo nur wirkliche Kunst zur Empfindung kommt, zu bereichern und zu vertiefen vermag.[2])

Merkwürdig nur, daß zu dieser vollständigen Versubjektivierung der Religion das geschichtliche Religionsleben in einem so schroffen Widerspruch steht. Die größte Unduldsamkeit ist ja doch immer wieder grade von religiöser Seite geübt worden. Man bringt das wohl gern mit der dogmatistischen Intellektualisierung der Religion in ursächlichen Zusammenhang; so wäre es dann möglich, damit als mit einer Folgeerscheinung religiöser Mißbildung rasch fertig zu werden. Die Sache wurzelt aber tiefer; sie hat ihre letzte Ursache ganz eigentlich im innersten Wesen der Religion, allerdings in einem Wesenszuge derselben, für welchen dem modernen Religionssubjektivismus Blick und Verständnis fehlt.

Alle höhere Religion lebt der Gewißheit, die Sache Gottes den Menschen gegenüber zu vertreten. Während auf niederer Religionsstufe

[2]) v. Z. redet hier von „Etwas im Christentum, das nach religiösem Chauvinismus schmeckt." Ihm erscheint als „höhere, befreiende Auffassung" die Erkenntnis: „Jede Religion ist wahr, an die ernstlich geglaubt wird." — Für die Frage nach der „Absolutheit des Christentums", die in dem Zusammenhange auch gestreift wird, verweise ich auf meinen Artikel in dem Lexikon: Religion in Geschichte und Gegenwart.

das religiöse Verhalten Mittel ist zur Erreichung von allerhand menschlichen Zwecken, fordert die höhere Religion durchweg den Menschen für die ihr bekannten Zwecke Gottes. So steht hinter ihr immer ein ausgesprochenes Soll. Darin geht sie, anstatt dem Ästhetischen verwandt zu sein, wie der moderne Religionssubjektivismus meint, mit dem Sittlichen und seinen unbedingten Forderungen zusammen. Und in der Tat, man wird diesem Auftreten aller voll ihres Rechtes bewußten Religion seine Zustimmung nicht versagen können. Handelt es sich hier wirklich um das Verhältnis des Menschen zu der allwaltenden Macht des Daseins, von dessen richtiger Beschaffenheit all sein Wohl und Wehe abhängt, dann steht hinter dem Bewußtsein, hierin das Rechte zu haben und zu vertreten, erklärlicher und ganz selbstverständlicher Weise die denkbar stärkste Macht des verpflichtenden Soll. Zu jeder lebendigen Religion gehört aber eben dies Bewußtsein wesentlich mit dazu. Und grade die großen geschichtlichen Religionen sind von Hause aus nicht etwa nur Hausierer des geistigen Lebens, die allerlei brauchbaren Kram zur Auswahl für den persönlichen Bedarf anbieten, sondern sie sind fordernde Mächte, die mit einem bestimmten Wahrheitsanspruch und begleitendem „du sollst" an den einzelnen herantreten.

Wir stellen uns darum wirklich auf ihren Boden nur dann, wenn wir sie so nehmen, wie sie an uns herantreten, und uns mit diesem ihrem starken Anspruch ernsthaft beschäftigen und inhaltlich auseinandersetzen. Nur dann stehen wir wirklich mitten darin in diesem eigentümlichen Lebensstrom des geschichtlichen Menschendaseins, während sich jener moderne Subjektivismus mit seinem Verhalten von vorne herein mit einer gewissen Reserve neben die lebendige geschichtliche Bewegung stellt.

v. Z. steht aber vielleicht unter dem Eindruck, das eben Gesagte sei alles vom Standpunkt des Offenbarungsglaubens geredet; denn eben hier findet sich ja doch am deutlichsten diese Idee einer Verpflichtung zu grade diesem bestimmten religiösen Glauben und Handeln. Und hier sei das auch im Wesen der Sache begründet. Wenn Gott als die waltende Macht dieser Welt wirklich selbst gesprochen hat und von sich aus fordernd und gebend an den Menschen herantritt, dann sei der Mensch gewiß verbunden, diesem Höchsten, das ihm dargeboten werden könne, alle Aufmerksamkeit zuzuwenden und volle Treue zu halten. Darum aber sei zwischen mir und ihm eine Verständigung ausgeschlossen; denn eben der Offenbarungsanspruch der positiven Religionen gehöre ihm zu den abgetanen Dingen.

Es handelt sich bei dem allen aber garnicht um den Offenbarungsglauben. Wir können diesen ganzen Begriff hier vollständig unerörtert lassen. Um nicht mehr handelt es sich als *lediglich um eine geschichtliche* Orientierung unter der Voraussetzung, daß wir von der Geschichte unseres Geschlechts voraussetzen dürfen, daß in ihr irgend

welche Vernunft waltet, und darum gut tun von ihr zu lernen – besser jedenfalls, als wenn wir uns unser Urteil ohne sie bilden. Nun erachten wir aber das Aufkommen der universalen Religionen als einen prinzipiellen Fortschritt des Religionslebens. Ist es doch erst hier, daß die Religion sich aus aller Dienstbarkeit der menschlichen Interessen klar heraushebt und ausgesprochen von eigenem Rechte zu leben anhebt. Erst hier auch tritt das in die Erscheinung, was wir persönliche religiöse Überzeugung nennen, jene eigentümliche innerste Bezogenheit des Menschen zu der Wahrheit einer Religion, in welcher er sein Leben findet. Grade damit aber wird zugleich die Religion in dieser ihrer bestimmten geschichtlichen Gestalt die andringliche und fordernde Größe, die sie vordem, zum mindesten in dem Maße, noch nicht war. Von solchen, welche diese Anspruchhaftigkeit aller höheren Religion lediglich als Last und unverständlichen Zwang empfanden, ist ja oft genug die Toleranz national gebundener polytheistischer Religionen lobend dagegen hervorgehoben worden. Es war nur möglich, weil sie die hier obwaltenden Zusammenhänge nicht durchschauten. Sie sahen nicht, daß, wie alle Art des Geistigen, so auch die Religion, je mehr sie sich selbst und ihre Eigenwürde erkennt, um so zuversichtlicher und andringender wird. Ist es nun einmal tatsächlich die Eigenart jeder höheren Religion, eine Eigenheit, die mit ihrer innersten Struktur grade zusammenhängt und die sie darum, ohne sich selbst zu verleugnen, garnicht abstreifen kann, als allgemein verpflichtend und wirklich innerlich verbindende Forderung aufzutreten, dann muß mit dieser Eigenart des Religionslebens genau ebenso ernstlich gerechnet werden, wie mit der entsprechenden Eigenart jeder selbständig und innerlich gewordenen Sittlichkeit. So wenig, wer das umgehen möchte, Aussicht hat ein homo moraliter bonus zu werden, so wenig darf auf Kraft und Reichtum seines religiösen Lebens hoffen, wer nicht mit der geschichtlichen Religion um das innere Recht ihres verbindlichen Anspruches gerungen und hierbei irgend welche Bejahungen vollzogen hat. Das ist ein Urteil, das mit Offenbarung oder Nichtoffenbarung garnichts zu tun hat. Es ergibt sich lediglich aus einer achtsamen Vertiefung in die tatsächlichen Zusammenhänge der geschichtlichen Wirklichkeit des Religionslebens.

Aber die pantheistische Frömmigkeit? Ist sie nicht eine wirkliche Macht? Und doch empfiehlt sie sich den religiös suchenden Subjektivisten unserer Tage, die vor den peinlichen Aufdringlichkeiten der geschichtlichen Religionen zurückschrecken, grade durch ihr Freisein von all' jenen positiven Bestimmtheiten. – Sehen wir genauer zu, was es mit der pantheistischen Frömmigkeit auf sich hat. Wo war sie denn am mächtigsten und von stärkster Wirkung? Nicht grade dort, wo sie sich einer jener andern Religionen zugesellte, im Bunde mit dem Christentum oder mit dem Islam? Und der indische Pantheismus – wie stark ist nicht auch er durchsetzt mit Religionselementen

positiver Herkunft grade dort, wo er in machtvolleren Formen auftritt! Im übrigen aber steht doch wohl die pantheistische Allerweltsfrömmigkeit darin mit dem aufgeklärten Allerweltsdeismus zusammen, daß sie beide mehr das Resultat einer spekulativen Verdünnung als einer Belebung und Weiterführung vorhandener Religion sind. Es ist jedenfalls ein großer Unterschied zwischen der Gottinnigkeit des christlichen Mystikers, bei dem trotz allen Überschwalls der Stimmung und aller Innigkeit des Einheitsbewußtseins Gott weit davon entfernt ist, eine große Unbestimmtheit zu werden — denn er ist bei allem doch der Gott der christlichen Religion — und dem verschwimmenden Göttlichen der spätantiken oder der modernen „Bildungsreligion" und der halb priesterlichen halb philosophischen Spekulation Indiens.

Hier liegen aber eigentümliche Spannungen im menschlichen Religionsleben vor, die uns noch weiter werden zu beschäftigen haben. Wir wollten hier nur unser Urteil über jene „neue Religion" vorbereiten und begründen. Dies Urteil aber geht dahin, daß, was sich da regt, eine neue Religion ganz sicher nicht ist. Neue Religionen pflegen so nicht zu entstehen. Sie wachsen ganz anders aus einem vorliegenden Religionsbestande heraus, indem sie grade sein Bleibendes und Zukunftstarkes auf den Leuchter stellen. Sie sind nicht „stark und deutlich in den verneinenden Sätzen, die vom alten Glauben handeln," während ihr Eigenes verschwommen bleibt. Stärke und Deutlichkeit nur der verneinenden Sätze über einen altererbten Glauben, dagegen Undeutlichkeit in der eigenen Position pflegt dagegen dort herauszukommen, wo wir es lediglich mit einer Krisis innerhalb einer vorhandenen Religion zu tun haben. Und dann ist die Deutlichkeit der Negation, wie in unserm Falle, in der Hauptsache ein Geschenk des in religiösen Dingen alleweil unproduktiven kritischen Verstandes, während die mangelnde eigene religiöse Positivität ihre Ursache daran hat, daß jene Verbindung aus irgend welchen Gründen sehr locker geworden ist, aus welcher allein religiöse Positionen wachsen, nämlich die wurzelhafte Verbindung mit dem vielleicht noch immer fruchtbaren und neuer Erschließungen fähigen Erdreich der geschichtlichen Väterreligion. Anders jedenfalls als aus diesen Zusammenhängen heraus oder auf dem Wege einer, natürlich nicht künstlich gemachten und mit Bewußtsein und Absicht verfahrenden Entlehnung aus geschichtlichen Religionszusammenhängen — so bei Muhammed — ist eine neue Religion niemalen geboren worden.

Also nicht mit dem Morgenrot einer neuen Religion haben wir es hier zu tun, sondern mit einer eigentümlichen Religionskrise auf dem Boden einer vorhandenen, unserer, der christlichen; grade die Scheu vor den andringenden Bestimmtheiten der geschichtlichen Religion beweist das. Ich sage: Religionskrise. Damit will ich nicht sagen: Krankheitserscheinung, etwas Anormales. Religionskrisen sind Notwendigkeiten, und sie können sogar

zu bedeutsamen Fortbildungen der betreffenden Religion der Anlaß werden. Nur daß man sich diese Fortbildung nicht so vorstellen darf, soll sie von Bestand sein, als werde jener Religion das oder jenes hinzugefügt. Eine geschichtliche Religion ist viel zu sehr ein organisches Gebilde; und sie leidet darum an Fremdkörpern. Einen guten Ablauf nimmt die Krise nur dann, wenn sie aus dem eigenen Innern der betreffenden Religion etwas hervortreiben kann, was da schon immer lag, nur daß es seiner selbst noch nicht vollbewußt ward. Die Krisis wird der Anlaß dazu. Eine solche Krisis kann aber auch tödlich sein. Die alte Religion kann sich ausgelebt haben; sie weiß für die neue gesamtgeistige Situation nicht mehr das lösende Wort. Es wird zu fragen sein, welcher Art die Situation wohl sein mag, die sich uns in der Religionskrise der Gegenwart ankündigt, deren ein Dokument uns hier beschäftigt.

2. Ahnung von Gott und Gewißheit über ihn.

Wir folgen nun den Einzelheiten der Darlegungen v. Z.'s.

Er beginnt mit dem Gottesglauben. Das ist recht und gut; der Gottesglaube ist der zentrale und Hauptpunkt aller Religion.

Was hat jene „neue Religion", die im Werden ist, über diesen Punkt zu sagen?

Die altchristliche Bezeichnung Gottes als „Vater im Himmel", mit welcher man Gottes allerinnerstes Wesen und Sein erfaßt zu haben meinte, lehnt sie ab. „Ein Wesen irgendwo im Weltenraum, von dem man sagen dürfte: „Es ist da", kann Gott nicht sein." Also ist er nicht „im Himmel." Und „Vater" können wir auch nicht mehr sagen. Denn uns ist vor dem starken Eindruck der „harten Wirklichkeit", dem wir unbefangen offen stehen, die göttliche Vorsehung, „die den äußeren Lauf der Dinge nach einem väterlichen Willen leitet, der durch Gebete der Menschen beeinflußbar ist", verblaßt in den „unerforschlichen Ratschluß"; „der Weltregierer, den die alte Zeit deutlich vor Augen sah, ist unsern Blicken entrückt." Auch die Vorstellung des Weltschöpfers kann für uns nicht mehr in Betracht kommen. — Das etwa ist das klare und deutliche Nein an diesem Punkte.

Darüber, daß Gott nicht im Himmel ist, brauchen wir hier wohl nicht viel Worte zu verlieren. Eben so klar ist, daß Himmel im Neuen Testament nicht sinnbildlich, sondern wörtlich gemeint ist: im Himmel, nämlich außer- und oberhalb dieser ganzen unteren Welt des menschlichen Daseins. Wem das astronomische Weltbild der Gegenwart Wirklichkeit geworden ist, dem ist dieser Himmel unfehlbar entschwunden; er existiert für ihn einfach nicht mehr und kann für ihn garnicht mehr als tatsächliche Realität irgendwo existieren. Damit aber büßt ihm die Existenz Gottes sehr viel ein von ihrer alten Anschaulichkeit. Hat er nicht mehr seinen umschriebenen besonderen Wohnsitz, dann ist er auch nicht mehr so greifbar „jemand" wie vordem. Und damit legt es sich zugleich wie eine religiöse

Scheidung zwischen ihn und die andern, welchen Gott noch klar räumlich umrissen droben im Himmel thront — so meint er wenigstens.

Das aber erscheint mir als eine intellektualistische Übertreibung. Von dem einzelnen Vorstellungsausdruck der Religion wird hier zu viel Wesens gemacht.[3])

v. Z. hat gewiß nicht Unrecht, wenn er darauf hinweist, wie eine solche Vorstellung von Gott als an bestimmtem Orte weilend seiner nicht würdig sei. Ohne Zweifel liegt darin eine Verendlichung Gottes, über die grade der religiöse Gedanke selbst hinaus muß. Um solche Verendlichung Gottes durch die Anschaulichkeit seines himmlischen Wohnsitzes im religiösen Sprachgebrauch ist es aber doch eine eigene Sache. Gewiß droht hier eine Gefahr, von Gott zu klein, zu nahe und zu menschenhaft zu denken und im Zusammenhang damit das ganze religiöse Verhalten in die Niederungen des Allzumenschlichen herabzuziehen. Dieser Gefahr kann aber auf dem Boden der Religion mit ihren eigenen Mitteln gewehrt werden, ohne daß eine wirkliche religiöse Nötigung vorläge, zu dem Zweck diese räumlichen Anschaulichkeiten aufzugeben. Ganz sicher hat doch z.B. Jesus seinen Vater sehr realistisch im Himmel gesucht; kann man darum behaupten, er habe Gott in die Niederungen des Allzumenschlichen herabgezogen? Die realistische Anschaulichkeit ihrer Aussagen über Gott macht die Religion unschädlich — nicht, indem sie sich um präzisere Aussagen bemüht; sie hält vielmehr mit gutem Grund an diesen wirkungskräftigen Anschaulichkeiten fest, ohne lang darüber zu reflektieren, ob sie etwa nur symbolische Bedeutung haben oder nicht. Daneben aber redet sie von Gott und seinem Wesen in Tönen, die ihn über alle menschlichen Ausmaße emporheben. Man denke z.B. an den eigentümlichen Weg, auf welchem der jüdische Prophetismus zu Weltengottausmessungen emporsteigt, ohne alle reflektierte Korrektur der Anschaulichkeitender religiösen Sprache ins Abstraktere, vielmehr mitten in solchen Anschaulichkeiten. Man denke ferner an jene eigentümlichen religiösen Vorstellungsbildungen wie Allmacht und namentlich Allgegenwart, die wohl an den Raumendlichkeiten des Himmelswohnsitzes Gottes rütteln, sie aber in der unmittelbaren religiösen Sprache und ohne alles Schielen auf einen Ausgleich ganz ungemindert durch die Umdeutung ins Symbolische neben sich bestehen lassen.

Der naive Realismus der Gottesvorstellung kann also sehr wohl zusammenbestehen mit aller wünschenswertesten Deutlichkeit des Bewußtseins,

[3]) Und nun gar der Vorwurf, das Wort Himmel „verwebe den Christenglauben mit rückständigen und kulturfeindlichen Gedanken!" Wer für sein Bewußtsein in der Welt des unmittelbaren sinnlichen Eindrucks lebt, und darum den alten religiösen Vorstellungsbildungen zu folgen vermag, der braucht darum garnicht ein wirklicher Leugner moderner Erkenntnisse und aus religiösen Gründen Gegner der Eroberung der Luft zu sein, die ja doch jeder ein wenig klar denkende nicht mit dem Himmel Gottes zusammenzuwerfen braucht.

daß Gott kein Mensch ist, auch nicht ein noch so sehr ins unermeßliche vergrößerter. Und den hier drohenden Gefahren kann durch einen energischen Rückgang auf jene andern Elemente der Gottesvorstellung der lebendigen — und grade auch in diesem Oszillieren ihrer Vorstellungen lebendigen — Religion in vollauf ausreichender Weise gewehrt werden.

Herr v. Z. wird aber bei all' dem ein sehr unbehagliches Gefühl vielleicht nicht los werden. Es geht ihm ja doch garnicht um diese Einzelheit; die Sache ist viel allgemeiner. Es ist da eine große Differenz zwischen der ganzen überlieferten Religion und demjenigen, was das gebildete Bewußtsein unserer Tage seines Erachtens zu ertragen vermag. Dieses ganze naive Genau-wissen-von-Gott und seinem Wesen und Walten, wie es ihm auf dem Boden der überlieferten Religion auf Schritt und Tritt begegnet und sich über die bitteren Realitäten des Daseins hinwegsetzt, das ist sein eigentlicher Gegner.

Sehen wir hier zunächst einmal ab von dem besonderen Inhalt der berührten problematischen religiösen Vorstellungen. Nur das soll uns vorerst beschäftigen, daß die Gottheit der Bildungsreligion aus dem hellen Licht voller Bekanntschaft in das Dunkel der Unerforschlichkeit rückt. Und eben dadurch scheint sie zu gewinnen.

Wir stehen hier vor der oben schon berührten eigentümlichen inneren Spannung alles höheren Religionslebens. Ernstlich leugnen wird kein Frommer einer geistigen Religion, daß Gott über all unser Begreifen geht. Er ist ja eben doch Gott; und Gott „wohnt in einem Lichte, da niemand zu kann." Und doch besitzt er zugleich für die praktische fromme Beziehung nicht nur irgend welche Bestimmtheit, — schon das scheint sich mit dem Bewußtsein seiner geheimnisvollen Wesenheit nicht recht zu vertragen; — grade diese Bestimmtheiten ziehen zugleich alle unerschütterlichste Gewißheit auf sich, wodurch, was seinem Wesen nach für den Menschen unerforschlich ist, scheinbar in das helle Licht voll durchdringender Erkenntnis hinein gezogen wird. Das erscheint paradox. Und doch ist es unvermeidlich. Der innerste Puls vollkräftiger Religion ist das Verhältnis zur Gottheit als etwas, worum man weiß; es soll ja doch für den Frommen die innerste Seele seines Lebens sein. Solch ein Verhältnis ist nicht möglich zur absoluten Unbestimmtheit und Verborgenheit.[4])

[4]) Dies mag genügen als der leise bewußte Hintergrund eines durch andere Dinge angefüllten Lebens; dann aber ist das lebenbestimmende religiöse Verhältnis eben an der Unbestimmtheit des transsubjektiven Beziehungspunktes der Religion gestorben, und es blieb nichts mehr übrig als jene abgeblaßte Hintergrundstimmung: wir befinden uns mitten in der Krisis vordem lebendiger Religiosität. Oder pantheistische Stimmungsinnigkeit versenkt sich in jene Geheimnisse. Das ist dann aber auch keine Frömmigkeit für die Bestimmtheiten des Lebens mit seinen vorwärtsweisenden Forderungen. Alle mystische Frömmigkeit hatte immer etwas Beschauliches und dem Leben Abseitiges; und nur befruchtet in der Kreuzung mit einer bestimmteren Religion gewann sie männlichere Züge. In unserm Falle aber

Jenes eigentliche Alles-genau-wissen ist aber doch wieder etwas anderes als die der lebendigen Religion unentbehrliche Bestimmtheit. Es begegnet der lebendigen Religion weniger als dem bloßen Nachreden ihrer Sätze. Denn alle lebendige Religion hat, wie schon gesagt, unmittelbar in sich selbst als religiöses Korrektiv die Empfindung für das Geheimnis der göttlichen Wesenheit. Man darf auch nicht, was sich in unfehlbaren Glaubenssätzen oder in ausgeführten Glaubenslehren bemerkbar macht, für den vollen Ausdruck der betreffenden Frömmigkeit nehmen. Denn jene Sätze pflegen immer nur jenes Konkrete hervorzuheben, worum etwa der Streit geht und das für die fromme Praxis ja überhaupt den Ton hat. Und die ausgeführten Glaubenslehren sind nur zu oft allwissender als die zugleich auch im Geheimnisvollen lebende Religion.

Immerhin, der lebendigen geschichtlich kräftigen Religion legt sich aus oben angegebenem Grunde der Ton auf jene Bestimmtheiten; das andere schwingt nur immer mehr oder weniger deutlich anklingend mit. Es kann darum — bei dem offensichtlichen Übergewicht des anderen Momentes — auch nie schaden, wenn dieser mitklingende Oberton gelegentlich eine Verstärkung erfährt. Das geschieht im besondern auch durch die philosophische und theologische Reflektion, die wir überall in dieser Richtung am Werke sehen. Ihre Art ist es, die Herausrückung Gottes über die allzuvertraute Nähe des Menschlichen dadurch zu fördern, daß sie das alte Thema des Unerforschlichen oder des Absoluten, des ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, je nach der herrschenden Denkrichtung mannigfach variiert und das göttliche Sein immer wieder aus dem Konkreten in das Abstrakte, aus dem Faßlichen ins Unfaßliche umzeichnet. Sicher ist das ein anderer Weg zur Erhebung des Göttlichen aus aller endlichen Verstrickung, als die Religion ihn geht; sie verfährt nicht so abstrakt. Während dieser Weg sozusagen negativ ist, ist der ihrige positiv. Nicht, indem sie von der Gottesanschauung allerlei abstreicht, steigert sie dieselbe über die menschlichen Faßlichkeiten; sie bleibt vielmehr bei der ihr eigenen anschaulichen Sprache und legt eben in diese Anschaulichkeiten einen immer überschwänglicheren Inhalt. Sie kennt aber doch auch das unaussagbare Geheimnis Gottes, und hat darum gegen jene Bemühungen des Nachdenkens so lange nichts einzuwenden, als sie nicht mehr tun als nur den ihr selbst nicht fremden Ton der Unerforschlichkeit Gottes verstärken. Sobald dagegen alle Greifbarkeit und Faßlichkeit des göttlichen Wesens dadurch verflüchtigt wird, sieht sich die Frömmigkeit, so gewiß sie ein Verhältnis zu Gott darstellt, in ihrem Bestande bedroht. Es gilt in der Spannung das rechte Gleichgewicht halten.

Sehen wir nun genauer zu, was in unserem Falle an Stelle des christ-

handelt es sich, soviel ich sehe, nicht sowohl um den mystischen Absenker moderner Religiosität, als vielmehr um die Hintergrundfrömmigkeit, das deutliche Symptom einer vorhandenen Religionskrise.

lichen Vorsehungsglaubens tritt. Von Z. redet da vom „unerforschlichen Ratschluß"; doch ist ihm dieser unerforschliche Ratschluß immerhin nicht die absolute Dunkelheit. Wir hören da von der „Zuversicht, daß sinnloser Zufall die Welt nicht regieren kann." Also ist doch etwas Positives da; nur daß es seine so bestimmten Züge verloren hat. Es ist ein wirklicher „Ratschluß", nicht Unvernunft, sondern Vernunft; aber eben unerforschliche.

Daß die Wege Gottes über alle Vernunft gehen, sagte und fühlte auch der alte Glaube. Er meinte aber doch zugleich von diesen unerforschlichen Gotteswegen etwas zu wissen noch über das Unbestimmte hinaus, daß es — doch wohl — ein „Ratschluß" sei. Er besaß eine Gewißheit über das Ziel der Wege Gottes. Und darum konnte dort ein festes Vertrauen aufkommen und ein wirkliches Leben aus dem Bewußtsein sicherer Geborgenheit im göttlichen Heilswillen. Diese Bestimmtheiten sind hier verschwunden. Geblieben ist lediglich die Dennoch-Zuversicht, daß nicht sinnloser Zufall die Welt regiert. Das ist immerhin noch so viel, daß es mehr zu zeitigen vermag als lediglich blinde Ergebung in die undurchdringlichen Dunkelheiten des Daseins. Es reicht aber keinesfalls zu einer das Leben tragenden, bestimmenden und gestaltenden Zuversicht. Das kann nicht Macht im Leben sein, geschweige denn die ausschlaggebende; nur dazu reicht es, als Lebenshintergrund zu wirken. Es ist verblassende Religion. Das Gleichgewicht in jener Spannung ist gestört zu Ungunsten der erforderlichen Bestimmtheit des Beziehungspunktes des frommen Verhaltens.

Ist ein solches Zurückweichen wirklich notwendig?

Ich gestehe da zunächst unumwunden zu, daß ein gewisses Zurückweichen allerdings unvermeidlich ist, wo man einmal die Dinge wirklich begriffen und empfunden hat, an deren Widerstand so manchem der alte Vorsehungsglaube und die alte Vorstellung vom Weltschöpfer und Weltregierer in Stücke geht. „Der Weltregierer, den die alte Zeit deutlich vor Augen sah, ist unserem Blick entrückt": darin hat v. Z. für alle die Recht, welche in der Welt der modernen Erkenntnis leben und vor den Härten der Wirklichkeit nicht die Augen verschließen. Die Vernunft, welche in dieser Welt waltet, hat mit vorschauender, planender, wählender und ihre Maßnahmen und Entschließungen je nach den wechselnden Umständen ändernder menschlicher Vernunft nichts zu tun. Sie geht einen ganz anderen, ihren eigenen souveränen Weg. Und es ist gewiß nur gut, wenn uns von hier aus Gott mehr ins Geheimnisvolle zurücktritt, als die Traktätchenliteratur es worthaben will. Wir sollen uns gewiß auch nicht über die Härten der Wirklichkeit hinwegtäuschen durch allerlei religiöse Redensarten vom Segen der Not, während dieselbe tatsächlich weithin verheerend als ein Unsegen wirkt.

Den Optimismus der besten der Welten dürfen wir getrost begraben. Auch die Frage, ob es eine göttliche Vorsehung gibt, „die den äußeren

Lauf der Dinge nach einem väterlichen Willen leitet, der durch Gebete der Menschen beeinflußbar ist", meine ich für meine Person verneinen zu müssen; ich allerdings nicht aus Respekt vor den festen Regelmäßigkeiten des Naturgeschehens, sondern weil „der unerforschliche Ratschluß" als der göttliche all solchem Schwanken und Wählen und sich anders Entschließenmüssen entnommen gedacht werden muß; nicht er hat sich uns anzupassen, sondern wir ihm, sei es nun, daß wir gegen das Mißgeschick kämpfen sollen, sei es, daß wir Ergebung lernen, immer aber, indem wir etwas innerlich tun.[5])

So ins Unbestimmte zu geraten aber ist nicht nötig. Wir können uns vielmehr das volle Vertrauen des alten Glaubens in unsere moderne Welt sehr wohl hinüberretten bei allem Verzicht auf jene vertraulichen Anschaulichkeiten als eine genaue Kunde von Gottes Walten.

Worauf es dabei aber ankommt, das ist die Gewißheit – nicht darüber, wie Gott es macht, daß er die Dinge lenkt; davon eben schienen die alten Anschaulichkeiten genauen Bericht zu geben –; sondern eine Gewißheit darüber muß uns zuwachsen können, wohin der unerforschliche Ratschluß geht. Wie diese inhaltlich bestimmtere Gewißheit uns zuwachsen kann, das weiter auszuführen, ist hier nicht der Ort. Es würde uns ja in eine ausgeführte Lehre von der religiösen, speziell der christlichen Gewißheit hineinführen. Es genüge die Bemerkung, daß man solche Gewißheit selbstverständlich nicht auf dem Wege eines zwingenden Beweisverfahrens gewinnt; sonst wäre sie nicht religiöse, sondern wissenschaftliche Gewißheit. Vielmehr erwächst sie aus der Zuversicht und den Nöten vornehmlich des sittlichen Strebens, immer allerdings unter dem Einfluß begegnender religiöser Gewißheit; sie vermag sich aber dem reflektierenden Frommen trotz

[5]) Wir dürfen uns aber doch von den gemütlichen und allzuvertrauten Umrissen des göttlichen Waltens in allerlei populärer Erbauungsliteratur nicht zu Ungerechtigkeiten hinreißen lassen. „Wer um Heilung aus körperlicher Not nicht den Arzt anruft, sondern den himmlischen Vater, der heißt auch andre Hilfe aus der Überwelt willkommen, Besprechen, Wundertränke und Zauberkräuter"; deshalb ist das Gebet um Heilung eines Kranken nichts anderes als der „Schleichweg zum ersten aller Kurpfuscher": das sind solche Ungerechtigkeiten, die ich lieber vermieden gesehen hätte. Hier verrät sich ein bemerkbarer Mangel an Kenntnis der religiösen Psyche. Ich kann nicht umhin, hier den Vorwurf intellektualistischer Gleichmacherei zu erheben, der das Feingefühl für tiefgreifende Unterschiede, die hier denn doch obwalten, abgeht. Als ob jene Bitte um Gottes Hilfe, in welcher sich der Wunsch und die Not ganz unreflektiert vor Gott Luft macht, nicht oft genug nach dem Vorbild des Gethsemanegebetes Jesu klarer oder unbestimmter die fromme Ergebung schon in sich trüge, ja sogar eigentlich immer tragen sollte, und darum mehr als ein Klagen seiner äußeren und inneren Not und Reden über sie mit der allerhöchsten persönlichen Vertrauensstelle bedeutete als einen Versuch, anstatt auf anderem gewöhnlichem auf diesem besonderem Wege etwas zu erreichen. Da aber die theologischen Wortführer dieser Äußerungen der Frömmigkeit hierüber nicht die erforderliche Klarheit geben, stattdessen selbst diese innerlich doch recht verschiedenen Dinge noch allzusehr durcheinander werfen, ist mehr mit ihnen über diese Ungerechtigkeiten des Urteils zu rechten als mit dem so Urteilenden selbst.

aller tiefen Rätselhaftigkeiten des Weltlaufs, die bestehen bleiben, doch so weit zu rechtfertigen, daß der Pflicht intellektueller Redlichkeit Genüge geschieht.

Jener „unerforschliche Ratschluß," vor dessen Dunkelheiten wir uns beugen, anstatt uns durch vertrauliche Anthropomorphismen vor die Unausdenkbarkeiten und die Härten der Wirklichkeit einen freundlich täuschenden Schleier weben zu lassen, „will" das ringend aufstrebende Geistige mit all' seinen Nöten und Spannungen und wohl auch seinen äußerlichen Vergeblichkeiten. So können wir „glauben", weil wir grade auch unter all' dem Druck des Widerstrebenden um uns und in uns einen Reifungs- und Wachstumsprozeß in uns selbst und eine Läuterung unseres besten Wesens wahrnehmen können, wofür einen bezeichnenden Ausdruck suchend, wir unwillkürlich von „Erziehung" reden. Wer aber ist denn dieser „Erzieher?" Das Leben. Aber warum so unbestimmt und mit solcher Scheu, mehr zu sagen? Wagen wir einmal das „Dennoch" des „unerforschlichen Ratschlusses" in dem Sinne einer trotz allem waltenden Vernunft des Daseins, dann werden wir doch wohl auch dieses weitere auf sie beziehen müssen. Ein „unerforschlicher Ratschluß" aber, von dem wir uns im Glauben oder etwa auch nur in glaubender Ahnung zu wachsendem, sich vertiefendem und festigendem persönlichem Leben „erzogen" wissen, gewinnt eben damit unvermeidlich festere Umrisse und greifbarere Züge. Aus der großen Unbestimmtheit tritt deutlicher heraus, woran allein wir mitten in so viel Unbegreifbarkeiten dieses unser reifendes persönliches Leben, als das von dem „unerforschlichen Ratschluß" zuhöchst Gewollte, „dennoch" vertrauend hinzugeben vermögen: anstatt einer blinden Naturpotenz eine höchste waltende Macht, die wir uns in keiner andern Richtung denken können denn als waltende Vernunft und leitenden Willen, oder eben in der Richtung desjenigen, was nach unserem Vertrauen in dieser so vielfach dunkelen Wirklichkeit zuhöchst „gewollt" wird. Und das meinen wir dann, wenn wir von ihr „Persönlichkeit" aussagen.

Damit aber geraten wir mitten hinein in jene Halbheiten und Vertuschungen der Vermittelungstheologie. Wirklich? — Wir sagten doch eben deutlich genug, was wir hier mit „Persönlichkeit" nicht bejaht wissen wollen. Wir meinen nicht den Weltregierer, wie ihn die alte Zeit mit aller Art seines Wirkens und Waltens deutlich vor Augen sah. — Zugegeben denn, es ist nicht dasselbe; „der persönliche Gott ist kein biblischer Ausdruck." Aber grade damit ist es deutlich eine „Abschwächung des Bildes vom himmlischen Vater für das neuzeitliche Empfinden, das gegen die Worte Himmel und Vater die Einwendungen der Aufklärung zu erheben gewöhnt worden war."

Wir greifen hier zunächst nur jene „Abschwächung" heraus. Sofern die Anschaulichkeiten der weltleitenden Tätigkeit des himmlischen Vaters für uns nicht mehr Realitäten sein können, hat sich gewiß sein Bild, eben was

diese realistische Anschaulichkeit betrifft, für uns „abgeschwächt." Darum aber verdient dieser „persönliche Geisteswille" nicht jene summarische Kennzeichnung als „Abschwächung des himmlischen Vaters," als sei er damit erledigt.

Schon darin irrt v. Z., wenn er die geläufige Bezeichnung Gottes als Persönlichkeit überhaupt als einen solchen Abschwächungsversuch zu verstehen scheint. Die Bezeichnung Gottes als Persönlichkeit ist eine theologische; die andere: „himmlischer Vater" gehört dem unmittelbaren religiösen Sprachschatz an. Immer aber war die theologische Sprache abstrakter als die unmittelbar religiöse und in diesem Sinne eine Abschwächung nämlich der Anschaulichkeit jener, — die unvermeidliche Folge ihres Strebens nach streng begrifflicher Form. Und beide Sprachgebräuche gingen stets neben einander. Wenn nun in der apologetischen Auseinandersetzung nicht sowohl vom himmlischen Vater die Rede ist, als vielmehr von der Persönlichkeit Gottes, so hängt das lediglich daran, daß in einer theologischen Erörterung selbstverständlich anstatt mit der anschaulichen religiösen Vorstellung mit dem theologischen Begriff operiert wird. — Oder verlangt v. Z. wirklich, daß alle Anschaulichkeit der religiösen Sprache mit bitterem Ernst in jene Diskussionen hineingezogen wird. Sollen wir also bei der Auseinandersetzung über den christlichen Gottesglauben z.B. über Gottes Arm und Auge streiten, da ja doch die lebendige Sprache der Religion so redet. Das wäre doch sicher unangebracht. Denn wie sehr die naive Gläubigkeit gelegentlich vielleicht sogar solche Wendungen der religiösen Sprache als volle Realismen nehmen mag, so enthält doch, wie wir uns schon aussprachen, jede höhere Religion in ihrem unmittelbar religiösen Sprachschatz Wendungen genug, die diese Realismen und ihre naive Geltung wieder aufheben. Darum bleibt die naive Religion in einer oszillierenden Schwebe. Die Auseinandersetzung über die Religion darf das nicht; sie muß versuchen aus diesem Zustand des Oszillierens grade herauszutreten. Und das gibt ihr das Recht, sich jener abstrakteren Wendungen zu bedienen, in welche beiderlei Aussagerichtungen der lebendigen Religionssprache zusammengearbeitet sind.

Jene Wendungen also wie Persönlichkeit oder — dem Tatbestand der religiösen Überzeugung entsprechender — lebendige Persönlichkeit Gottes oder auch persönlicher Wille, wie wir das alles verstanden wissen wollen, sind gewiß unanschaulicher als das farbenkräftige Bild der bewegten religiösen Sprache. Darum aber sind sie nicht gehaltloser. Oder nicht etwa doch? Sofern hier die naiven Zuversichten fehlen, deretwegen v. Z. das Gebet um Heilung eines Kranken für den Schleichweg zum ersten aller Kurpfuscher erklärt?

Gehören denn aber diese naiven Zuversichten wirklich zum wesentlichen Gehalt des Christenglaubens? Solche Scheidungen zwischen Wesent-

lichem und Unwesentlichem sind bei den Vertretern der modernen Bildungsreligion nicht beliebt. Sie sehen darin ein apologetisches Kunstück, dessen ganzes Geheimnis darin besteht, daß man, was der unbedrängten alten Religion wesentlich war, in der Bedrängnis schleunigst für unwesentlich erklärt, um es ohne das Gefühl eines Rückzuges abschieben zu können.

Müssen solche Scheidungen aber nicht auf jedem Gebiete des Geistigen vollzogen werden? Alle klare Erfassung einer geistigen Größe muß damit operieren. Und nie darf einem dabei die vorherrschende Meinung der Vertreter einer Sache über das, was ihr Wesentliches ist, ohne weiteres die Richtung weisen. Den Anlaß zu solcher Bemühung um klarere Erfassung des Wesentlichen einer Sache gibt aber auch anderwärts, vielleicht sogar zumeist, ein Zusammenstoß mit anderen Bestrebungen, der das bis dahin Selbstverständliche zum Problem macht. Darum aber muß, was daraufhin erarbeitet wird, keineswegs einen versteckten Rückzug bedeuten. Es kann auch eine Klärung sein und eine wirkliche Besinnung auf die wahre Bedeutung der Sache. So aber ist es sicher in unserem Fall. Oder war etwa das für Jesus die Herrlichkeit seiner Verkündigung vom Vater im Himmel, daß seinen Gläubigen nun das Schlaraffenland der Erfüllung all' ihrer Erdenwünsche winke, wenn sie nur in der rechten Weise beteten? Bei v. Z. klingt es manchmal beinahe so, als liege im alten christlichen Gottesglauben wirklich das als sein entscheidender Inhalt mit darin, was die Traktätchenliteratur zu reden weiß. Ob es wohl angeht, sich an grade dieser darüber zu orientieren?

Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit: das ist doch vielmehr der entscheidende Klang. Und die sichere Kindesgeborgenheit bei dem allwaltenden Vater im Himmel geht gewiß nicht zu allererst auf Speise und Trank, sondern auf die inneren Gaben des Gottesreiches. Für diese aber wüßte ich wirklich keinen andern kurz und knapp bezeichnenden Begriff als: die Vollendung auf Gott bezogenen sittlich persönlichen Wesens.

Der christliche Beter soll überhaupt nicht ein Bettelmann sein, sondern ein vertrauendes oder um Vertrauen ringendes Kind. — Vertrauend, daß er sicher alle Notdurft seines irdischen Lebens von seinem Vater im Himmel erhalten werde? So klingt es ja gewiß aus den Worten Jesu und aus vielen Äußerungen der christlichen Frömmigkeit nach ihm. Dieses Vertrauen mag sich uns erschüttert haben. Uns hat sich das Bild der Wirklichkeit gegen damals allzusehr verändert. Es hat jene festen Züge einer unverbrüchlichen Stetigkeit in der Abfolge der Ereignisse in einem Umfang gewonnen, den frühere Zeiten nicht kannten, und so auch jene nicht, aus denen die großen Worte des Kindesvertrauens von den Lilien auf dem Felde und den Sperlingen auf dem Dache zu uns herüberklingen. Dazu kommt das Rätsel der mancherlei Not, unter welcher nicht nur so zahl-

lose einzelne, sondern ganze weite Schichten unserer Mitmenschen gebeugt einhergehen, durch diese Not – was das Schlimmste ist – auch geistig unerbittlich in der Tiefe gehalten, ohne daß ihnen der himmlische Vater hilft, – wir vielmehr sind es, die ihnen nach unsern Kräften helfen sollen –: auch das hat sich als eine besondere Last auf unsere Seelen gelegt. Als Nichtigkeiten vermögen aber grade wir Menschen des Zeitalters der sozialen Probleme diese Dinge nicht bei Seite zu schieben; und der Trost vom „Segen der Not" geht auch uns angesichts der realen Wirkungen der Not nicht leicht über die Lippen. So mag uns das kindliche Vertrauen, daß die so rätselvoll waltende Macht, wenn wir uns nur in vertrauender Bitte an sie wenden, immer geben werde, was wir zum Leben bedürfen, zur inneren Unmöglichkeit geworden sein. Sollte es uns darum aber nicht doch möglich sein, uns dem verborgenen Ratschluß in ringendem Vertrauen zu befehlen, sobald wir nur das rechte Wollen lernten, dem gar viele Dinge höher stehen als jene gewiß nicht Nichtigkeiten?

Man sollte doch, wenn man über diese Dinge das rechte Urteil gewinnen will, nicht immer nur mit dem noch nicht im Lebenskampf Bewährten d.h. mit der noch lächelnden Selbstverständlichkeit der galiläischen Reden Jesu kommen oder gar mit Sonntagsblattentgleisungen. Der Jesus der jerusalemischen Katastrophe sollte uns am meisten maßgebend sein. Dem war auch Todesgefahr kein nichtiges Ding. Höher aber als sein Leben stand ihm der göttliche Auftrag. Und als er seine Todesnot vor den Vater im Himmel brachte, flehte er grade nicht um die rettenden Engellegionen, wie es mein verehrter Gegner von seinem Glauben an den Vater im Himmel fordern müßte. Hier haben wir anzuknüpfen, wenn wir uns in der wirklichen Selbigkeit des Vaterglaubens mit ihm halten wollen, nicht aber bei der Traktätchenliteratur.

Dieser Jesus aber, der in schweren Dunkelheiten dem „unerforschlichen Ratschluß"[6]) seines Gottes Gehorsam und Vertrauen hält, sollte er nicht unserer modernen mit dem Lebensrätsel oft so schwer ringenden Frömmigkeit gar nahe stehen können, viel näher als es nach den Darlegungen v. Zastrow über den Glauben an den Vater im Himmel erscheinen will?

3. Die Beurteilung des Menschen.

Der andere charakteristische Zug neben der Zeichnung des Göttlichen ins Unbestimmtere ist die Neigung zur seiner Immanenzierung. „Nicht als Weltschöpfer, nicht als Weltregierer – nein, als Weltgeist offenbart sich Gott dem Suchen unserer Zeit." Und zwar von daher, daß wir ihn in uns selbst suchen und finden. Als Hinwendung „zur Quelle der Religion

[6]) Ich setze hier voraus, daß die Klarheit des synoptischen Jesus über den Zweck und den Übergangscharakter seines irdischen Untergangs ein Zug jener „Idealisierungen" ist, durch welche ein naives Sehenwollen der größeren Unscheinbarkeit der göttlichen Wege nachzuhelfen pflegt.

unserer Zeit" erscheint die „Hinwendung zu den Kräften, die im Innenleben des Menschen sind." Beim Gebet als dem eigentlich religiösen Vorgang handelt es sich demgemäß „um ein Sich-in-sich-selbst-versenken"; es ist ein „Gespräch mit einem höheren Selbst, dem wir nur im Allerheiligsten der Menschenseele gegenübertreten." In gewissem Sinne also wohl ein Selbstgespräch; aber doch immerhin nur sehr in gewissem Sinne. Denn von jenem „höheren Selbst" „sagen wir" doch „so unvollkommen, wie menschliche Sprache Unsagbares nur andeuten kann: Hier ist Gott, der in der Menschenseele wohnt und doch etwas von ihr verschiedenes „höheres ist". — Verstehe ich recht, sollen diese letzten Wendungen klar machen, wie sich mit dieser eigenartigen Immanenzierung Gottes doch das elementare Bedürfnis aller lebendigen Religion nach der Hinwendung und Hingebung des Ich an ein Du vereinbaren lasse.

Es ist ein bedeutsames Zeichen für das richtige religiöse Empfinden meines Gegners, daß er diesen Punkt beachtet. Wirkliche Religion hat es immer mit einem Anderen, einem Höheren zu tun; dadurch kommt auch in allen religiösen Pantheismus ein stark mitschwingender Ton der Transszendenz des Göttlichen.[7])

Ich möchte nun dem nicht weiter nachgehen, daß „Weltgeist" doch um vieles mehr nach immanentestem Pantheismus klingt als diese letzten Ausführungen. Das sind Unebenheiten, um die wir nicht rechten wollen, zumal mit einem Standpunkt, der das Unfertige und Tastende seiner Stellungnahme selbst ausspricht. Wichtiger ist die Auseinandersetzung mit der wurzelhaften Ursache dieser Wendung ins Immanente. Nach dem, was sich im Aufsatz selber ausgesprochen findet, sind dafür nicht in erster Linie die Schwierigkeiten maßgebend, die sich aus dem Versagen der modernen Raumanschauung vom Kosmos für die Vorstellung einer überweltlichen Existenz ergeben — in der Allgemeinheit spielen grade diese Schwierigkeiten ja allerdings ihre bedeutende Rolle; und sie fallen gewiß für v. Z. auch mit ins Gewicht. Wir dürfen sie aber in diesem Falle, den uns vorliegenden Ausführungen folgend, erst an zweiter Stelle und mehr nur nebenbei berücksichtigen. Wo die Hauptsache unserer Auseinandersetzung wird liegen müssen, sagt uns jenes Hinwenden zu den Kräften, die im Innern des Menschen sind, und die Rede von dem „höheren Selbst, dem wir nur im Allerheiligsten der Menschenseele gegenübertreten"; sowie der Umstand, daß diese Töne von da an angeschlagen werden, daß von der „Entdeckung eines den Alten ungeahnten Maßes von Menschenkraft" die Rede gewesen ist. Danach ist für solche Näherrückung des Göttlichen die Höherwertung des Menschen von hauptsächlich grundlegender Bedeutung. Wir werden darum, ehe wir die Gottesidee des neuen Glaubens weiter

[7]) Vgl. meinen Artikel „Pantheismus" in „Religion in Geschichte und Gegenwart."

verfolgen, uns mit dieser Wendung in der Wertung des Menschen zu beschäftigen haben.

„Deutlicher und zuversichtlicher als von Gott redet der neue Glaube davon, was er vom Menschen weiß." Für einen religiösen Glauben ist das eine recht bedenkliche Sache. Für den religiösen Glauben ist, je mehr er sich über die primitive Form des „do, ut des" erhoben hat, um so klarer Gott und nicht der Mensch das Wichtige in der Religion. Darum stehen gegen eine Erscheinung, die mehr eine Gewißheit vom Menschen als eine Gewißheit von Gott ist, auf dem Boden der Religion schwere Bedenken. Doch verfolgen wir das hier nicht weiter; es gehört in den Zusammenhang, aus welchen wir herkommen, zu jener religiös-bedenklichen Verblassung des Göttlichen.

Jene grundlegend bedeutsame Anschauung vom Menschen ist das Bewußtsein von seiner Würde. Das ist ein neues Sittlichkeitsideal. Von ihm aus „protestiert der moderne Mensch gegen die Herabwürdigung der menschlichen Natur durch die lutherische Sünden- und Gnadenlehre."[8])

Nach der neuen Anschauung trägt der Mensch in seiner Seele eine höhere Welt, und in dieser liegen die Kräfte zu allem Guten beschlossen; es gilt nur sie zu wecken und zu benutzen gegen die allerdings auch vorhandenen bösen Keime. Darum muß man den Menschen zur Tat aufrufen. Anstatt des ewigen Geredes von dem Bösen im Menschen und des Scheltens auf ihn ein freudig vertrauendes Anknüpfen an das Gute in ihm, das Kraft hat, sich durchzusetzen. Dieser freudige Optimismus empfindet die Liederstrophe: „Es ist doch unser Tun umsonst, auch in dem besten Leben" gelegentlich „wie eine Beleidigung".

Daß diese Welt geistiger Wertungen sich mit der durch die reformatorische Frömmigkeit überkommenen nicht vertragen kann, liegt auf der Hand. Die Reformationszeit erfaßte das Christentum als die Gotteskunde vom offenbarten Sündentrost. So machte sie persönlichen Ernst mit der überlieferten Religion. Neben ihr und im Prinzip von Anfang an gegen sie kam von der Renaissance her jener neue Menschheitsglaube auf, der ihr gegenwärtig mit voller Klarheit ihr Recht streitig machen will.

Die Auseinandersetzung über diesen Punkt erscheint mir besonders schwierig. Es wirrt sich hier auf beiden Seiten Recht und Unrecht so eigen durcheinander; und der Streit hält sich grade hier so oft an allerlei Außenwerk, ohne zu der eigentlichen Tiefe der Sache durchzudringen. Dazu kommt, daß die Wahrheit, welche in der alten Verkündigung darinsteckt, sehr wenig auf der flachen Hand liegt; sie findet nur, — grade wer unbestechlich wahrhaftig und ohne Paktieren wirklich immer strebend sich

[8]) Wir übersehen nicht, daß dieser Anstoß nicht zugleich auch dem Evangelium gilt. Vielmehr hat an diesem Punkt „die Lehre der Reformation das Evangelium in Widersinn verkehrt."

bemüht und dabei sein Ziel so hoch steckt und so innerlich nimmt, wie es etwa die kantische Formel vom homo moraliter bonus[9]) umschreibt, die Erreichung dieses Zieles als wirklich verbindende Pflicht genommen. Und hier grade liegen die Hauptschwierigkeiten. v. Z. redet ganz harmlos von dem „Ausweichen vor dem sittlichen Ernst, der in der kirchlich überlieferten Bibelsprache zum Ausdruck kommt", das man „überall unter den Gebildeten" finde. Kann man denn den sittlichen Ernst wirklich zu hoch treiben? Und kann darum das Ausweichen davor etwas Berechtigtes sein? Wenn es sich nämlich wirklich um sittlichen Ernst handelt und nicht etwa um bloße Härte und Enge. Das wird die entscheidende Frage sein. Nach meinem Dafürhalten handelt es sich wirklich um ein Ausweichen vor sittlichem Ernst, und darum spielt hier eine schwere sittliche Krisis recht bedeutsam mit hinein — wenn ich auch weit davon entfernt bin, alles hierauf zurückführen zu wollen; im Gegenteil: ich gebe dem Protest gegen die überlieferte Rede von der menschlichen Sündenverderbtheit sogar weithin Recht.

„Wie kommt es, daß den Laien links und rechts das Wort Sünde einen Beigeschmack von Katechismus und Gesangbuch, Konfirmandenstunde und Bibelkränzchen hat, den sie meiden?": mit dieser Frage v. Z.'s möchte ich einsetzen, sie aber dahin beantworten: Es kommt daher, daß hier überall allerlei Worte von einer Sache in einem gewissen Übermaß vernommen worden sind, als sei das eine sehr selbstverständliche und naheliegende Sache; eine wirkliche Hinführung zu den grade nicht alltäglichen und gewöhnlichen Erlebnissen, welche diesen ganzen vulgär gewordenen Sprachgebrauch geschaffen haben, ist aber nicht erfolgt. Darum kennen jene Laien links und rechts diese tiefer liegenden Zusammenhänge nicht. Sie haben es nur mit allerlei Worten zu tun, aus denen ein eigentümlich radikaler und universaler Menschheitspessimismus spricht, der sie als Kinder einer sehr anders gearteten Zeit fremdartig bis zum Gegensatz berührt, als eine Wahrheit nicht fürs Leben, sondern nur für jene besonderen Gelegenheiten. Und nun gar all' jene Gefühligkeiten, mit denen besonderes der Pietismus diese Dinge umgeben hat! Und da soll man gewaltsam mitten hinein springen und es allsonntäglich bekennen; darin das Alpha und Omega der religiösen Verkündigung erblicken!

Sie haben nicht Unrecht, wenn sie hier Protest erheben. Wie kann man denn auch diese Dinge, die nicht wenig voraussetzen, so behandeln, als seien sie das Allernächste und Alleralltäglichste! etwas, was man jedermann von heute auf morgen zumuten kann! Hier liegt der Hauptfehler auf seiten derer, welche diese alten Wahrheiten vertreten: Man hat aus

[9]) Bedeutet im Unterschied von einem Menschen, der nach seinem äußerlich beurteilbaren Verhalten keinen Vorwurf zu scheuen braucht (homo bene moratus Mensch von guten Sitten) den Menschen des durchaus und durchgehend rechten innerlichen Verhaltens.

einer Höhensache, die einen Weg langen Wachstums vorausſetzt, ſo etwas wie eine Trivialität gemacht. Und ſo trägt man es nun wie eine Alltäglichkeit an die Menſchen heran und ſucht es ihnen wie eine Sache aufzudringen, die ihnen geläufig ſein ſollte und von der man heute und morgen und alle Tage reden könne und reden müſſe, beinahe wie von ſchönem Wetter oder von den alleralltäglichſten Nahrungsſorgen.

Urſache dieſes Mißſtandes iſt nicht nur jenes ſo leicht ins Aufdringliche entartende Andringliche, das alle ſtarke religiöſe Gewißheit immer wieder mit ſich bringt. Eine eigentümliche Verunreinigung der eigentlichen Tiefenerlebniſſe iſt hier entſcheidend mit im Spiele. Und dieſe iſt es zugleich, gegen die der Hauptanſtoß geht. Der gilt dem Eigentlichen der Sache ſchon darum nicht, weil dieſes garnicht ſo auf den Markt des Alltags geworfen werden kann.

Wir müſſen hier alſo Scheidungen deutlich vollziehen, die nicht klar genug in das allgemeine Bewußtſein fallen. Und zwar haben wir zu ſcheiden zwiſchen einer allgemeinen Elendsempfindung unbeſtimmter Art auf der einen, eigentümlichen ſittlichen Tiefenerlebniſſen auf der andern Seite; außerdem zwiſchen jenen Erlebniſſen ſelbſt und überlieferten metaphyſiſchen Theorien, zu denen ſie der Anlaß wurden.

Jener allgemeine Menſchheitpeſſimismus iſt keineswegs eine rein ſittliche Sache. Es gab ja doch Zeiten und gibt noch heutigen Tages ganze Gruppen, die unter ſeiner Herrſchaft ſtehen oder ſtanden. Daß eine Sache, die einen bedeutenden Tiefgang und eine ſtarke Energie des ſittlichen Lebens vorausſetzt, ſo zeit- und gruppenbeherrſchend auftreten könne, hat von vorne herein wenig Wahrſcheinlichkeit für ſich. Auch beſtätigt die Erfahrung keineswegs das Vorhandenſein eines beſonderen ſittlichen Ernſtes in ſolchen Zeitaltern der offiziellen Herrſchaft einer derart peſſimiſtiſchen Beurteilung und Stimmung. Wie dergleichen beſchaffen iſt, läßt ſich gut an der ſtimmungshaften Durchſchnittslyrik über dieſen Gegenſtand ſtudieren. Da tritt uns ſo leicht eine gewiſſe Rührſeligkeit entgegen, eine ſentimentale Freude am ſtarken negativen Klang und die Superlative, in denen entfeſſelte Gefühligkeit ſich zu gefallen pflegt. Dieſes Ganze weicher, wehmütiger, ſentimental ſich ſelbſt verkleinernder und beſeufzender Stimmung iſt propagandakräftig, wie alle ſtark auf einen Gefühlston geſtimmte Auffaſſung der Dinge, dank der eigentümlich ſuggeſtiven Macht ſolcher geſteigerter Stimmungshaftigkeit. Da kann man ſich hineinverſetzen auch ohne allen wirklichen ſittlichen Ernſt lediglich auf dem Stimmungswege. Das ſetzt darum auch garnichts weiter voraus; es kann von heute auf morgen angeeignet werden. Und iſt man einmal darin, dann kann man garnicht viel genug davon reden.[10]) Wenn die „Geheimreligion" der

[10]) Darum wird natürlich nicht alle und jede Frömmigkeit, die in dieſen äußeren Formen einhergeht, ohne weiteres von dieſem allgemeinen Urteil mitbetroffen.

Gebildeten unserer Tage – und ja nicht erst der unsrigen – sich hiergegen ablehnend verhält, so ist sie mit ihrer mannhafteren Stimmung dieser Erscheinung gegenüber gewiß nicht im Unrecht.

Nun ist aber diese Erscheinung grade nicht jene ernste und tiefe Sache, deren Ausscheidung eine Verflachung nicht nur unseres Religionslebens, sondern unseres gesamten geistigen Lebens bedeuten würde. Aber freilich, auch über diese entscheidende Sache ist mit dem modernen Bewußtsein nicht leicht zu reden. Es ist eben keineswegs so, daß mit der Ausscheidung jener Dinge alle Widerstände gegen den eigentlichen Kern der Sache in Wegfall kämen. Wir vollziehen die weiteren Klärungen am besten zugleich mit einer Auseinandersetzung über jenes moderne Bewußtseins, wie es auch in v. Z.'s Protest zu Worte kommt.

Das ist ein eigentümliches Bewußtsein der Menschenwürde. Es beruht auf dem Bewußtsein des Vorwärtsstrebens und Vorwärtskommens. Wohl gibt es allerlei Schwierigkeiten. Neben der „höheren Welt, die der Mensch in seiner Seele trägt", gibt es auch „böse Keime" in ihm; und Rückschlag und Mißerfolg ist vorhanden. Dem gegenüber aber „bekennen wir uns" mit Goethe „zu dem Geschlecht, das aus dem Dunkeln ins Helle strebt". Die Menschennatur gehört „in die Reihe alles dessen, was in einem Entwickelungsprozeß aufwärts strebt".

Und gegen diese Auffassung der menschlichen Dinge sollte mit Ernst etwas eingewendet werden können, sobald man sich nur von dem Druck jener ererbten pessimistischen Stimmungen befreit hat?

Ich kann meinem verehrten Gegner und all seinen Genossen versichern, daß ich diese Befreiung für meine Person auch erlebte und froh und dankbar dafür bin. Und doch meine ich, daß sich dem eindringenderen Blick bei allem Bewußtsein von der Würde großer und nicht vergeblich in Angriff genommener Aufgaben dennoch eine andere, wesentlich ernstere Auffassung der menschlichen Dinge nahe legen müsse. Jener unbekümmerte Optimismus aber will mich anmuten wie die Lebenszuversicht der gesunden Kraft der Jünglingsjahre, der bei allem Erfreuenden, das sie an sich hat, der ernste Tiefgang des männlichen Alters fehlt. Umzuüberzeugen ist hier freilich wohl nicht gut möglich. Vielleicht aber doch, ein Verständnis zu erwecken von der in sich gefaßten Stärke des männlichen Ernstes.

Was soll denn wohl die Triebkraft unseres Kulturwirkens sein? Die freudige Begeisterung, mit tun zu dürfen an einem großen Werke, das gegen alle Hindernisse immer weiter geht? Oder ein verpflichtendes Bewußtsein, in den Dienst desjenigen berufen zu sein, das sein soll? Wo war immer die eigentlich und zutiefst fördernde Kraft, bei dem freudigen Rausch oder bei der ernsten Pflicht? Und wo war die höhere Würde des Menschtums? Ich meine, immer bei dem zu zweit Genannten.

Wo aber ein starker Wille der Pflicht ist, da ist immer auch ein unbestechlicher Wahrheitssinn und eine Unnachgibigkeit gegenüber der in voller Höhe und zwingender Verbindlichkeit erfaßten Forderung. Wo aber dies in wirklicher Kraft steht, da wird das Vorgefundene nicht nur, sondern auch das bei seiner Umwandlung und Fortbildung Erreichte nie ein sattes Genügen auslösen können. Denn je stärker sich das innerste Wesen des Menschen mit der in keiner Weise herabgeminderten Forderung zusammenschloß, um so energischer wird sich der Wille dahin strecken, daß sei, was sein soll. Und darum wird er alles Erreichte nicht nach hinten messen an demjenigen, woraus es ward, sondern nach vorne an demjenigen, was hier weit über das Erreichte hinaus sein sollte. Das aber bedeutet das Ende aller satten Fortschrittsstimmung und ein leises Lächeln über alle helle Begeisterung, die nach der Melodie geht, wie weit die Menschheit es doch gebracht hat. Und an Stelle jener jungenhaften Würde des Menschen, die doch nicht wirklich eine Würde ist, tritt das Bewußtsein von der großen und schweren Aufgabe, mit der es betraut ist, als das rechte Bewußtsein von der Würde unseres Geschlechts.

Wenden wir uns nun im besonderen zur sittlichen Würde des Menschen. Auf sittlichem Gebiete gilt als höchste Idee das Ideal der vollendeten Persönlichkeit, von der allerdings wohl zugestanden wird, daß sie nicht ein Abschluß und geruhsamer Genuß ist, sondern daß sie immer strebend sich bemüht. Das aber ist ein kleines jugendliches Ideal und eine kleine knabenhafte Würde. Der Mensch soll auf dem Wege der verpflichtenden Aufgabe noch ganz anders über sich hinaus wachsen. Die Grundlage aller Manneswürde des Menschen muß sein der unbestechliche Wille zum Guten auf Grund einer vollen Einsicht in seine ganze Tragweite und in die ganze Höhe seiner Forderungen. Das ist es, was ernstlich auch hier wirklich werden soll, wo ich mich vorfinde als eine Individualität, in der so mancherlei von Hause aus verworren durcheinander geht. Nicht darum handelt es sich, daß ich mit den Bausteinen meiner natürlichen Individualität etwas recht Schönes und Ansehnliches aufbaue. Auch hier steht die verpflichtende Aufgabe oben an, jenes Bestimmte, das sittlich gefordert ist und wovon nichts abgemarktet werden darf. Und das ist meine sittliche Würde, daß ich so gleichsam über mich selbst herauszutreten vermag, indem ich nicht zuerst nach Abschlüssen für mich frage, in denen ich mein innerlich Erreichtes genießen kann; sondern das, was sein soll, stelle ich so deutlich über mich, daß ich mich allezeit daran messe und auch all seine Schärfen, Scheidungen und Verurteilungen auf mich nehme. Eben das gehört mit zu meiner sittlichen Würde, daß ich das vermag. Denn so grade wird am deutlichsten, wie ich über mich hinaus lebe.

Man meine nun aber nicht, diese ernsten und schweren Töne werden dann nur einen stärkeren Begleitakkord geben, der im Jubel des fröh-

lichen Wachstums verschlungen wird. Die Forderung, die über uns steht, geht auf den lauter guten Willen. Wo dieser gute Wille nicht erreicht ist, da kann Zufriedenheit mit sich selbst hier nicht Raum gewinnen. Vielmehr, da er das Geforderte ist und bleibt, steht grade auf den Höhen der sittlichen Vollendung der ernste Ton einer immer mehr sich vertiefenden Kritik am eigenen innersten Wollen. Das aber ist sittliche Schuldbeurteilung. Oder wäre wirklich jemand so vermessen, sich eines lauter guten Willens im Sinne des verpflichtenden Ideals zu rühmen? Das ginge freilich weit hinaus über die gebrandmarkte Selbstgerechtigkeit des Pharisäismus. Die Leute waren doch nur stolz auf ihre „äußerliche Gerechtigkeit".

Bleiben wir nun dabei im Ethischen, dann führt das wohl zu einer Selbstbeurteilung, die mit ihrer einschneidenden Kritik am eigenen Wollen von der optimistischen des modernen Kulturbewußtseins recht weit verschieden ist. Als spezifisch ethische wird sie aber zugleich einen Ansporn in sich enthalten, auch dieses tiefste Bewußtsein eines Abstandes zwischen dem Sein und dem Sollen in Tätigkeit umzusetzen. Und das bei aller klaren Empfindung dafür, daß von einer wirklichen Überflügelung dieses Abstandes garnicht die Rede sein kann, — denn alles Wachstum im Guten wird ja zugleich auch Ernst und Unbestechlichkeit des Selbsturteils steigern und so jenes Bewußtsein des Abstandes immer neu hervortreiben und vertiefen. Eben diese sich vertiefende Selbstkritik, — mag es sich dabei nun handeln um die immer genauere Erkenntnis der besonderen sittlichen Schwierigkeiten und Nöte, die dem einzelnen grade aus der Sonderart seiner Individualität erwachsen; oder noch darüber hinausgehend um jene Verurteilungen, die der gute Wille an sich selbst üben muß —: er nimmt sie zugleich auf sich und vermag dies Schmerzliche zu tragen als ein Zeichen grade dafür, daß er tatsächlich vorwärts reift.

All' diese inneren Erlebnisse nun liegen auch auf dem Wege der sittlichen Religion. Sie erfahren aber hier noch eine letzte Steigerung. Dem Frommen der geschichtlichen Religion ist Gott nicht Unbestimmtheit, sondern Wirklichkeit, die Wirklichkeit überdem, auf welche sich stellen zu können und deren fördernde Gemeinschaft zu besitzen, der innerste Trieb seines Lebens ist. Diese Wirklichkeit aber fällt ihm in eins mit dem persönlich gefaßten unbestechlichen Willen des Guten. Und hier[11]) nun wurzeln jene eigen-

[11]) v. Z. bringt d. alles mit rechtlich-gesetzlicher Art in Zusammenhang Da läßt er sich aber dadurch täuschen, daß diese Dinge tatsächlich oft in ein solches Gewand gehüllt worden sind. Jesus steht ohne Zweifel außerhalb dieser Art. Das war ja gerade sein Verbrechen in den Augen der Gesetzesmänner. Bei ihm handelt es sich um die Heiligkeit des Willens. Darum aber grade bei ihm der Ton von der sich anbietenden Gnade Gottes, die eben jene nicht nötig haben. Nun beruft sich v. Z. für die Ablehnung der kirchlichen Sündenlehre gerade auf Jesus. Dessen Gleichnis vom verlorenen Sohn ist ihm „das große Gegenbeispiel gegen die Arme-Sünder-Lehre". Denn der verlorene Sohn macht sich ja ein-

tümlichen Erlebnisse von einer schuldhaften Geschiedenheit von diesem Willen, die durch nichts gehoben werden kann als durch die erbarmende Gnade.[11a]) Soll dem Ernste der sittlichen Selbstbeurteilung nichts abgemarktet werden — das geschieht etwa so, daß der heilige Wille ins Gutmütige gezeichnet wird; er wird also schon mit sich reden lassen — dann ist ein inneres Zusammenkommen des Menschen, der vor sich selbst stets schuldig ist und den ihm geltenden Ansprüchen nicht genügt, mit Gott als dem unbestechlichen Willen des Guten allein möglich unter der Voraussetzung, daß auf der einen Seite alles wahr und klar ist zwischen Gott und Mensch, andererseits Gott dann eben, also im vollen Ernst der Erkenntnis der Wesensscheidung des Menschen von seiner Art, von sich aus diese erkannte Kluft überbrückt.

Diese Dinge sind ganz etwas anderes als jener Stimmungspessimismus. Wer jenen kennt und ablehnt, der hat sich mit diesem anderen darum noch lange nicht auseinandergesetzt. In dieser Lage aber befindet sich m. E. die moderne Bildungsreligion, wie sie auch v. Z. in seinem Artikel vertritt. Fremd aber sind diese Dinge den Kreisen der modernen Bildung — zum Teil wohl, weil sie so tief in der Hülle des Stimmungspessimismus darin stecken; dann aber auch, weil unter dem Druck der so mancherlei Aufgaben des modernen Kulturlebens und unter dem Eindruck des fortgehenden Kulturwerkes der geistige Blick sich weithin anders eingestellt hat, anstatt auf das Innere, wohin er sich unter dem Anstoß des Christentums so energisch lenkte, nach außen auf den Fortgang des gemeinsamen Menschheitswerkes. In dieser Situation kann aber sicher nur davon die Rede sein, daß man zu dem geläufigen Neuen das allein schon für den vollen Tiefgang der Kultur so Bedeutsame Alte wieder hinzu lerne. — Endlich setzen jene Erlebnisse eben jenen klaren Realismus des Gottesglaubens voraus, wie er der modernen Bildungsreligion verloren geht. Dem „verborgenen Ratschluß" gegenüber kann man sicherlich dergleichen innerlich nicht erleben.

---

fach auf und geht zum Vater. Erst aber „geht er in sich". Das Evangelium vertritt wirklich nicht einen leichtgeschürzten Optimismus. Es muß einem allerdings klar geworden sein, — was zu erkennen die kirchliche Lehre vom menschlichen Grundverderben in ihrer passiven Form eher hindert als fördert, — daß die rechte Schulderkenntnis ein sittlich-religiöses Reifeprodukt ist; dann erst sieht man ein, wie zwischen den hochgestellten Forderungen Jesu und seiner Vorstellung von Gott als dem heiligen und gnädigen, der sich zu Sündern herabneigt, keine Spannung besteht. Das biblische Wort von der Heiligung wird, in den Rahmen dessen eingezeichnet, was wir oben darlegten, sicher nicht „Illusion"; grade nur der Wille erkennt seine innere Gebrochenheit, der sich in ernsthaftem Streben an der verpflichtenden und ernstlich als verbindliches Strebeziel erfaßten Idee der absolut lauteren Güte maß.

11a) Ausführlicheres hierüber in meiner demnächst erscheinenden Schrift: „Die Predigt von Schuld und Sünde in der modernen Welt" Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht.

Die andere Scheidung, welche wir vollziehen müssen (vgl. S. 49), soll uns nicht lange mehr aufhalten. Wir vollzogen ja doch im Vorhergehenden die Herausarbeitung der sittlich-religiösen Tiefenerlebnisse des Schuld- und Sündenbewußtseins, ohne daß wir es nötig hatten, auf die überlieferten Theologumena resp. kirchlich in Geltung stehenden Lehren darüber einzugehen.

Wie sehr wir auf Grund dessen also zugeben werden, daß es auf all' jene Lehren nicht entscheidend ankomme, weshalb man niemanden mit ihrer Annahme peinigen dürfe, als ob davon der rechte Zuschnitt seines religiösen Lebens abhinge: wer mit jenen Erlebnissen eine innere Fühlung gewonnen hat, die eben doch hinter all' jenen Lehren stehen, der wird auch durch diese Hüllen hindurch das Leben empfinden, das sich seinerzeit so auszusprechen versuchte. Und sicher findet er in dieser alten Schatzkammer sogar manchen wohlgeschliffenen Krystall, klassische Lebensäußerungen dieser unverlierbaren Lebenswahrheiten, welche die Sache besser treffen, als alle neue Vorstellungsbildung es vermöchte; es wäre kleinlich und ängstlich, wollte ihn, sie auch heute noch zu verwenden, der Umstand hindern, daß sie von dem Geschmack des Lehrganzen, aus dem sie ein Teil sind, mehr oder weniger etwas an sich tragen. Es ist doch eine etwas utopische Vorstellung, daß grade wir Kinder einer religiös suchenden und tastenden Zeit eine ganz besondere Gabe zum Neuschöpferischen für die Sprache der Religion haben sollten, weshalb es nötig sei, daß wir durchaus immer unsern neugeprägten Unklarheiten vor jenen geschliffenen Krystallen den Vorzug geben müßten.

Freilich, dazu gehört eine gewisse Unbefangenheit, wie sie nicht besitzt, wer, von dem Knochengerüst der strengen dogmatischen Lehrzusammenhänge gebannt, über die Beängstigung dadurch und den Ärger darüber und über seine Strukturfehler noch nicht herausgewachsen ist.[12])

v. Z. sagt von demjenigen. was er meint als neue Religion bezeichnen zu müssen: „Deutlicher und zuversichtlicher als von Gott redet der neue Glaube davon, was er vom Menschen weiß". Was wir vom Menschen zu sagen wußten, war von eigentümlich problematischer Art: anstatt sicher zu gewärtigender Fortschritte und Vollendungen eigentümliche innere Prozesse, die sich auf einen runden Ausdruck nicht so leicht bringen lassen. Wir werden bei der Auseinandersetzung über den religiösen Zukunftsglauben darauf zurückkommen. Für jetzt wenden wir uns von der Beurteilung des Menschen noch einmal dem Gottesglauben zu. Hier schien uns ein letztes Wort erst nach diesem Umweg gesprochen werden zu können.

4. Immanenz oder Transzendenz Gottes?

„Gott ist der Geist, des Kraft der Mensch in seiner Seele spürt,"

[12]) Erklärt und entschuldigt wird das ja durch die so lange Allein- und Vorherrschaft des Dogmatismus.

das „höhere Selbst, dem wir nur im Allerheiligsten der Menschenseele gegenübertreten" und, weil dies „höhere Selbst", darum, wie sehr auf der einen Seite der Menschenseele eigenstes bestes Ich, doch zugleich „etwas von ihr verschiedenes."

Nun ziemt demgegenüber gewiß nicht „schnell fertige Formelsprache, die — — mit dem Finger zeigt: „Der da glaubt nicht an den persönlichen Gott." Wohl aber ziemt es sich, da Religion bei allem Ton des Unaussprechlichen sich nicht dauernd so ganz im Unbestimmten halten kann sein theologisches „Handwerkszeug" zu gebrauchen und mit sicheren Hammerschlägen aus dem klingenden Urgestein des religiösen Erlebens seine festen Krystalle herauszumeißeln. Dann aber müssen unter dem Eindruck unserer letzten Ausführungen das fromme Subjekt und der Beziehungspunkt seines religiösen Verhaltens doch um einiges deutlicher auseinandertreten, als es bei der Rede von dem höheren Selbst möglich ist.

Wer diese Redewendung gebrauchen kann, dem ist der sittliche Prozeß etwas anderes, als wie er uns im Vorhergehenden erschien. Ihm ist der höchste sittliche Begriff jene Vollendung des eigenen Wesens, mit welcher der Mensch nicht ernstlich über sich selbst hinausgreift. Er hat nicht klar erfaßt, daß, was er als bindende Pflicht ergriff, sich, in die allertiefsten Tiefen dringend, kritisch an ihm auswirkt, und wie sich der Mensch hier in eine Bewegung hineingezogen sieht, die ihm grade alle erreichte Vollendung aus der Hand windet — denn viel zu sehr trägt dann das sittliche Leben das Gepräge des Ringens mit einer höheren Macht, die uns wohl segnet, aber sehr anders, als wir es gern möchten; denn was wir möchten ist eben doch jener Abschluß in einem vollendeten Selbst, den man sich darum so gern als letztes Ziel des betretenen Weges denkt. Dort heißt es, der Mensch trage eine höhere Welt in seiner Seele; und dahin gehört doch gewiß grade auch sein tiefstes besseres Wollen. Eben darum erscheint diese höhere Welt so sehr als sein eigenes höheres *Selbst*. Wie aber, wenn er in seiner Seele nur die unverbrüchliche Forderung trägt, an welcher sein *wirklich eigenes* Bestes, der gute Wille, sich messend von sich selbst grade immer stiller wird? Ist das nicht ganz eigentlich wie ein Ringen mit einem anderen Stärkeren, das über ihn kam und dem er Recht geben muß? — Ganz sicher, sie müssen klarer auseinanderrücken, er selbst und jenes Soll, vor welchem er sich innerlich zustimmend so tief beugt.

Und verfolgen wir nun weiter, wie in aller Vertiefung der kritischen Scheidungen und in allem Ringen mit jenem unnachgiebigen „du sollst" doch etwas Positives wird, das wir selber nicht machten und auch garnicht durch Anstrengung unseres Willens machen können, eine eigenartige Klärung und Vertiefung unseres innersten Seins und eine Läuterung unseres Willens zu immer innigerem Haften an diesem Soll![13]) Noch stärker wird dann der

[13]) Vgl. darüber ausführlicher in Deutsch-Evangelisch 1912 meinen Artikel:

Eindruck von einem anderen, das über uns steht, von dem her uns das zuwächst.

Die starke Hineinziehung des Göttlichen (als „höheres Selbst“) in unseren eigenen sittlichen Prozeß hängt also zusammen mit einer Fassung dieses Prozesses lediglich unter dem Gesichtspunkt einer fortlaufenden Veredelung; das aber reicht nicht an die volle Wucht des Sittlichen heran

Suchen wir aber einmal das Göttliche bestimmter über uns, ja wie sollen wir davon reden? Sollen wir da wirklich die alte Sprache der Religion ängstlich meiden, weil sie mit veralteten kosmologischen Vorstellungen verquickt ist und ihre Wendungen von Hause aus in naivem Realismus meinte? Sie hat doch auch damals schon mit ihrer Rede von Gott droben im Himmel nicht nur eine naive kosmologische Orientierung geben wollen; jenes erhabene „über uns“ lag vielmehr ganz deutlich auch darin. Man lese nur Jesu Worte vom „Vater im Himmel“ und vom „Himmelreich“, wenn man sich davon einen Eindruck verschaffen will, mit etwas mehr Unbefangenheit, als sie der mit dem Problematischen dieser Vorstellungen noch ringende Sinn wohl aufzubringen vermag.

Tritt aber das Göttliche erst einmal so klarer über den Menschen hinaus, dann schließen sich leicht weitere Erfahrungen und Erwägungen an, die von allen zur Auswahl stehenden Bezeichnungen des Göttlichen auch von hier aus keine andere zutreffender finden lassen als das verpönte „Persönlichkeit“. Nicht etwa, weil so allein sich Aussichten eröffnen, auf jene Wesenheit im Sinne eigener Wünsche bestimmend einzuwirken. Der entscheidende Punkt ist vielmehr dieser: Wo immer die Fassung der letzten Ziele des Menschenlebens in dieser oder jener Form dem Gedanken seiner Aufhebung ins Allgemeine zustimmt, da ist sicher überall kein Anlaß, sich das Göttliche in der Richtung des Persönlichen zu denken. Dieser Fall aber liegt auch vor, wenn wir den individuellen sittlichen Prozeß lediglich als einen Prozeß der Veredelung verstehen, dessen prangende Blüte doch einmal hervorgebracht war, mag sie danach immerhin verwelken wie andere Blüten auch, um irgendwie ins Weite Samen zu streuen. Anders, wo die Persönlichkeit in dem Sinne als die letzte Zweckleistung des Weltwillens erscheint, daß sie im positiven Verstande des Bleibens allen Wechselfällen gegenüber in ihm geborgen und aufgehoben ist. Damit meine ich aber nicht die Hoffnung auf ein ewiges Sein der vergeistigten Individualität, auf welche der Kulturgedanke sonst wohl den Nachdruck legt; die kann natürlich so wenig ewig sein wie ihr an die Körperorganisation gebundenes seelisches Substrat. Ihr gehört aber auch nicht das letzte Interesse, sondern dem, was dahinter liegt, dem guten Willen und seinen Läuterungen; jene vergeistigte Individualität mit all' ihren Schranken und Unfertigkeiten ist lediglich ein Aus-

Über Freiheit und Gnade; sowie die einschlägigen Ausführungen in meiner Schrift: Der religiöse Unsterblichkeitsglaube, Göttingen 1912.

druck dafür, daß hier guter Wille an der ihm zugewiesenen Sonderart rastlos am Werke war. Der ist das Eigentliche. Die Ahnung des ewigen Seins regt sich uns angesichts dieser letzten Tiefe des ganzen Prozesses der Vergeistigung, angesichts der Läuterung des guten Willens zu immer innigerem und treuerem Haften am göttlichen Soll grade auch in allen kritischen Auswirkungen der sittlichen Höchstforderung an ihm selber und seinem tatsächlichen Bestande.

Wo aber so das „Ewigsein" des persönlichen guten Willens in die Zukunftsahnung tritt, da ist es unmöglich, das Göttliche in jener absoluten Unbestimmtheit zu belassen, die es immer wieder vom persönlichen Sein hinweg auf die Seite des bloßen Etwas und der unpersönlich gefärbten Potenz rückt. Mit der klaren persönlichen Fassung des Ewigen im Ich tritt auch das „Du" aller lebendigen Religion unvermeidlich deutlicher ins Persönliche. Damit wird Gott ja ganz gewiß nicht ein vergrößerter Mensch, so gewiß jenes persönliche Sein in uns, der sich läuternde gute Wille, von dem aus wir zu ihm emporblicken, uns selbst nur ahnend bewußt wird und mit dem seelischen Bewußtseinsleben in seiner empirischen Gegebenheit nicht von ferne in eins fällt.

Mit dem allen rückt Gott aber als Zweckwille immer deutlicher über die Welt und den Gang ihrer Ereignisse hinaus. Nicht Weltwille oder Weltgeist, was ihn allzusehr in diese empirischen Geschehnisse unmittelbar als deren blind treibende Kraft hineinbindet; wir sagen statt dessen Wille über dieser Welt oder weltdurchwaltender Wille. Und indem wir das sagen, wird uns auch wieder als Symbol vertraut, was ja wohl realistischer gemeint war, zugleich aber doch schon von alters her diesem „über" deutlichen Ausdruck gab: der Herr im Himmel droben über diesem Weltlauf waltend. Und uns kommt vor, der naive Glaube, wenn er die Macht, in welcher er sein persönliches Leben geborgen weiß, im allernaivsten Sinne Persönlichkeit nennt, spreche doch zutreffender von ihm, dessen Erkenntnis über Menschenvermögen gehen muß, als wer nur von der höchsten Wesenheit, dem Absoluten oder ähnlich wie zu reden wagt.[13a])

5. Der Unsterblichkeitsglaube.

Vom Unsterblichkeitsglauben war ja soeben schon andeutend die Rede. Es greift hier eben immer eins ins andere über. Auch uns handelt es sich hier also nicht um ein Wissen. Wir verstehen den Protest gegen „den Anspruch der Kirche, irgend eine Art von Gewißheit darüber sei es durch ihre Prediger uns geben zu wollen, sei es von unserm Denken und Glauben

13a) Zu den Problemen des Gottesglaubens äußerte ich mich ausführlicher in Zeitschrift für Theologie und Kirche. 11. Jahrg.: Die Frage nach Gott. ebd. 12. Jahrg: Das Bewußtsein der reellen Wirklichkeit Gottes. ebd. 14. Jahrg.: Die lebendige Persönlichkeit Gottes, s. Immanenz und Transszendenz als religiöses Erlebnis, ebd. 17. Jahrg.: Naturgesetz, Gott und Freiheit.

zu fordern". Nein, auch wir lehnen ab, darüber etwas zu wissen. Aber damit wissen wir uns vielleicht wohl geschieden von allerlei naivem Fürwahrhalten, das unter dem Kirchenvolk weit verbreitet ist und dort auch wohl hingehört, weil sonst an Stelle eines Etwas schlechterdings das Nichts treten würde; wir wissen uns auch wohl im Gegensatz zu einer starken tonangebenden Richtung in der Kirche, der sich dies naive Fürwahrhalten zu unfehlbar genauem Wissen und zur unfehlbaren Glaubensforderung verdichtet: keinen Widerspruch aber können wir zugeben zwischen uns und jenen Frommen, denen diese Dinge etwas sind, das kein Ohr je vernahm und kein Auge je sah und keines Menschen Sinn je ausdachte. Denn auch hier wieder können wir jenes eigenartige Oszillieren der lebendigen Religion zwischen der greifbaren Anschaulichkeit und jenen Stimmungen und Tönen beobachten, welche jene einschränken und aufheben. Viel stärker sogar als beim Gottesglauben ist hier die einschränkende und teilweis aufhebende Zurücknahme der anschaulichen Vorstellung in das religiöse Bewußtsein von den uns gesteckten Grenzen.

Und wenn v. Z. als Grund seiner Ablehnung das Interesse an der „inneren Wahrhaftigkeit unserer Religion" anführt — auch darin stimmen wir ihm zu. Es ist nicht recht, daß wir uns hier in eine Art von Gewißheit hineinkünsteln, die uns versagt ist, und, was Ahnung bleiben soll, zu einem Wissen umdeuten, das Stück für Stück genau abgefragt werden kann.

Des weiteren gehen aber unsere Wege doch wieder auseinander. Nicht etwa, daß wir ihn nun doch mißverständen, als leugne er, wo er doch nur ein vermeintliches Wissen auf die hoffende Ahnung zurückführen will. Sein „Verzicht auf jede Vorstellung eines Lebens nach dem Tode" ist gemeint als prägnanter Ausdruck für das von ihm betonte „völlige Nichtwissen" hierüber. Er betont nun aber so stark, daß die überbleibende Hoffnung darüber sehr schwindsüchtig wird. Darum, wenn er von den „vielgestaltigen Hoffnungen in dieser Richtung" redet, die man mit solchem „bescheidenem Bewußtsein des Nichtwissens" pflegen solle, so klingt das doch stark, als solle man in so großen Ungewißheiten, wo alle Abwertung ein Ende finde, jeden in aller Bescheidenheit seinen Hoffnungsweg wählen lassen. Und er scheint dabei für seine eigene Person den Weg zu wählen, der einen wirklichen vollen Verzicht auf alle Hoffnung solcher Art bedeutet. Sein Positives ist „die Hingabe des Ich an ein überpersönliches Ideal", für die er denn auch im Christentum Anknüpfungen sucht.

So ganz ins Unbestimmte der „vielgestaltigen Hoffnungen" glaube ich nicht vom Wege der Zuversichten der christlichen Religion abirren zu müssen. Wohl war im Vorhergehenden nicht von einem Wissen die Rede. Es war aber doch ein Ahnen in bestimmter Richtung, selbst da, wo es sich möglichst im Unbestimmten hielt. Die weitere Begründung für das Recht solcher bestimmt gearteter Ahnung habe ich an anderer Stelle zu geben

versucht.[14]) Hier möchte ich hervorheben, wie hoffende Ahnung – und warum nicht auch religiöse Gewißheit, wo kein widerstrebender Druck sie hindert? — in dieser bestimmten Richtung jedenfalls dem christlichen Glauben wesentlich ist. Hier ist ja doch alles gestellt nicht auf das Aufgehen der Seele in Gott, sondern vielmehr auf ihr Aufgehobensein bei ihm. Mit diesem Vertrauen legt sich der sterbende Christ in Gottes Hände. Das im Christentum auch hier Stimmen laut geworden sind, die aus der Mystik stammten, darf uns in dieser Auffassung vom spezifisch Christlichen nicht irre machen. Gehen wir andere Hoffnungswege oder vollziehen wir Verzichtleistungen von solcher Tragweite, dann müssen wir es wenigstens tun mit dem klaren Bewußtsein der darin liegenden Abweichung von einer religiösen Überzeugung, der alles auf das innere persönliche Sein und dessen sehr realen Sieg über die ganze Welt gestellt war.

Was aber den Hinweis betrifft auf das große Geistesgesetz der Hingabe des eigenen Ich an ein überpersönliches Ideal: das ist anstatt der ganzen nur die halbe Wahrheit. Über dem allerdings sehr eindringlichen „Stirb!" ist das weniger in die Augen fallende „Werde!" vergessen, das dahinter kommt. Das „Stirb" ist darum deutlicher, weil es das ist, was wir zu leisten haben. Das Werden darnach und dadurch leisten wir nicht eigentlich selbst; es wächst uns zu in jenem Tiefenwachstum, in der Verinnerlichung und Läuterung unseres guten Willens, von der schon mehrfach die Rede war. Das ist ganz gewiß kein fortlaufendes Verlorengehen des eigenen Wesens, sondern vielmehr das Ansammeln einer allereigensten Kraft und Innigkeit des Haftens an dem, was ewig ist, gerade an diesem besonderen Punkte und gerade aus diesen besonderen Entschließungen heraus, durchaus kein Schwächer-, sondern ein Stärkerwerden. Die in der gradlinigen Fortsetzung jenes „Stirb!" irgendwelches Nirvana erblicken, übersehen, wie hier keineswegs ein Wollen aufgelöst, wie es vielmehr grade zu konzentrierter innerlichster Glut zusammengeschmiedet wird. Es ist eben doch ein himmelweiter Unterschied zwischen den rein negativen Willensläuterungen des Buddhismus, die zum Einschlafen führen, und den Willensläuterungen auf dem Boden des christlichen Glaubens, in denen „der verborgene Mensch des Herzens" zum Leben kommt.

Es sei aber zum Schluß noch einmal betont, daß man zumal mit diesen Dingen der christlichen Hoffnung nicht aufdringlich kommen sollte, als sei man schon mit dabei gewesen. Auf der andern Seite aber wäre sehr zu wünschen ein freundlicheres Verständnis für alle Naivität zuversichtlichster Äußerungen über diese Dinge auf Grund eines genaueren Achthabens auf das oszillierende Moment darin und die darin enthaltene Korrektur jener anschaulichen Realismen.

---

[14]) In meiner vorerwähnten Schrift über den religiösen Unsterblichkeitsglauben.

6. Ist Jesus religiöser Heros oder mehr?

Endlich kommen wir nun noch zu dem Streit um die Person Jesu und ihre Bedeutung für den religiösen Glauben.

v. Z. lehnt da im Namen seiner Gesinnungsgenossen alles rundweg ab, was die biblische Überlieferung über Jesus von seiner Geburt bis zu seiner Auferstehung und Himmelfahrt Wunderbares enthält. Damit fällt die ganze kirchlich überlieferte Konstruktion der Heilsgeschichte in sich zusammen. Denn ihr tragender Grundstein ist ja doch die wunderbare Wesenheit des Gottmenschen. Mit dem Verzicht aber auf jede Art von Wunderglauben in Bezug auf die Heilsgeschichte wie auf die Menschengeschichte überhaupt ist „die Frage, ob Jesus etwas anderes gewesen sei, als ein Mensch", „sinnlos" geworden.

Es gibt nun unter denen, für welche er redet, Leute, die dem gegenüber Wonne empfinden und diese Negationen geradezu als einen Religionsfortschritt begrüßen. Zu diesen Enthusiasten des Intellekts und der Aufklärung, denen das Gefühl für die bittere Not religiöser Krisen abgeht, gehört v. Z. nicht. Wie bestimmt er seine Negationen hinstellt, er hat ganz ersichtlich keine Freude an diesem Negieren. Ich habe sie auch nicht. Es strömte in dem wunderbekränzten Bett der kirchlichen Überlieferung mit ihrer greifbaren Nahebringung des höchsten Gottes an und in die Menschenwelt so viel religiöse Kraft und fromme Innigkeit; wie dürfte, wer da wirklich fromm empfindet, eitel Freude empfinden über die Zerstörung dieser idyllischen Ufer? Selbst gegenüber den Härten dogmatischer Forderung sollte doch etwas durchschlagen müssen von diesen tieferen Wertungen des Überkommenen.

Nun handelt es sich hier aber letztlich um keine Sache der Stimmung, sondern um die sehr nüchterne Wahrheitsfrage, die für Gläubige und Nichtgläubige dieselbe sein muß. Und da gehen die Entscheidungen so: Die „Weissagungen" der Propheten haben in Wirklichkeit mit jenen künftigen Ereignissen garnichts zu tun; lediglich erst Eindeutung hat hier Beziehungen hergestellt: so fällt der Nimbus des göttlich Vorhergesagten von all' jenen Ereignissen. – Wunder von der Art der biblischen berichten alle historisch entstandenen Religionen von ihren Stiftern. Nun sind allerdings die Wunder der kanonischen Evangelien nüchterner und weniger phantastisch als andere — auch christliche — Wunderberichte. Das ist aber doch nur ein Zeichen dafür, wie hier andere Motive zügelnd und mäßigend wirkten; nicht aber erhebt es die Wunderhaftigkeiten, die sich auch hier in reicher Fülle finden, prinzipiell über die Parallelen auf andern Religionsgebieten in die Sphäre der Glaubwürdigkeit. Daß auch jene Zeit wundergläubig — und darum eben in solchen Dingen nicht

[15]) Nicht Christi Verdienst ist hier gemeint, sondern das souveräne Erbarmen Gottes, wie in jenem alttestamentlichen Wort.

zuverlässig — war, bezeugen doch eben jene Dokumente selbst klar genug. Ja selbst das Zugeständnis, es habe mit dieser Religion eine vollständig andere Bewandtnis als mit allen anderen sonst: Gott sei hier am Werke — selbst dies Zugeständnis hilft uns den Wundern gegenüber wenig, falls wir nicht gleich noch dazunehmen, daß es Gottes Art eben sei, dergleichen Dinge zu tun: das aber nennt man bei Erörterung einer noch schwebenden Frage eine petitio principii. Auch müßte von vorne herein feststehen, daß, wo wir Gottes Wirken glauben und erfassen dürfen, alles Menschliche immer ganz ausgeschieden sein müsse, also in unserem Falle die Einkleidung des Göttlichen in das menschliche Wundergewand, wie es andere Religionen sicher als menschlicher Irrtum umkleidet. Kann aber dergleichen noch zuversichtlich behaupten, wer unter dem Druck der Forderung, wahrhaft zu sein, von der Verbalinspiration zurückweichend, den gemischten, d.h. gottmenschlichen Charakter der Schrift anerkannte?

Und endlich dann noch der Widerspruch der modernen Erkenntnis der Dinge gegen alles Wunder und so auch gegen all' jene Berichte aus Zeitläuften, die von dem Geschehen andere Vorstellungen hatten. Über diese Seite der Wunderfrage habe ich mich im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift in einer Auseinandersetzung mit Professor Wendland ausführlicher ausgesprochen und darf zur Entlastung dieser Ausführungen hier darauf verweisen. Unser Interesse gilt für jetzt den Folgen, die sich von hier aus für die Wertung und religiöse Würdebezeichnung Jesu ergeben.

Bei v. Z. geht hier alles sehr kurz und rasch. Jesus war ein Mensch, wie andere auch. Gewiß nicht einer von den vielen; er war ein besonderer, gehört unter die Heroen der Menschheit. Diese aber alle fallen mit ihrer Besonderheit nicht aus dem Menschlichen heraus. War er aber ein Mensch, dann muß es ein Ende damit haben, daß man ihn nach wie vor mit den Ausdrücken des alten Dogmas nennt, die alle grade, daß er nicht einfach Mensch war, voraussetzen. „Jede Aussage über ihn, die über den Rahmen der Heldenverehrung hinausginge, lehnen wir ab".

Wir wollen im Folgenden von einer metaphysischen Würde Jesu ganz und gar schweigen. Ob es auf die Dauer ohne neue Prägungen der Art gehen wird, lassen wir für heute ganz dahingestellt. Die eigentlich brennende Frage ist's jedenfalls nicht. Auch der Streit um die alte Metaphysik des Christusglaubens scheint mir lange nicht die Wichtigkeit zu besitzen, die ihm im Negativen wie im Positiven immer wieder beigelegt wird, verständlicher Weise; denn um die Ausdrücke wird ja immer am lautesten gestritten. Der äußerliche Ausdruck einer innerlichen Sache tritt ja so vielen, wenn nicht den meisten, die da reden, an Stelle der Sache, die ihnen selbst fremd blieb. Außerdem hebt die offiziell noch geltende Glaubensherrschaft eben dieser bestimmten Methaphysik — sei es nun in uralter oder späterer Form — sie immer wieder auf eine Höhe, die zum Angriff reizt.

Anstatt über die methaphysische Sonderstellung Jesu wollen wir uns über seine praktische religiöse Würde und Bedeutung mit einer Wertschätzung auseinandersetzen, die ihm mehr nicht zubilligen will als die Würdestellung eines „Helden" der Religion und wohl auch Sittlichkeit, und vielleicht sogar vornehmlich dieser. Denn bei der krisenhaften Undeutlichkeit des spezifisch Religiösen der „neuen Religion" glaube ich nicht, daß sie grade für das Urreligiöse Jesu ein besonders lebhaftes Empfinden besitzen wird.

Was bedeutet die Wertschätzung Jesu als eines religiösen Heros und als des größten unter ihnen allen, die wir kennen? Es bedeutet doch wohl zunächst einmal lediglich eine vergleichende Abwertung ohne alle Erwägungen darüber, ob er und wie er für uns persönlich von Bedeutung ist. Für jeden religiös Interessierten oder religiös Suchenden gewinnt er aber damit ganz unmittelbar auch solchen Wert für die eigene Person in irgend welchem Maße — es sei denn, er meint seine Frömmigkeit so ganz als eine allereigenste Sache haben zu müssen, daß ihm alles Lernen von andern und sich von ihnen Anregenlassen verdächtig ist. Schwerlich aber wird ihm Jesus bei solchem Gebrauch über die Bedeutung des führenden religiösen Heros hinauswachsen.

Für die alte Frömmigkeit hatte er ganz wesentlich weittragendere Bedeutung. Hier handelte es sich nämlich gar nicht darum, daß man sich wie in andern Dingen der Weltauffassung und Lebensgestaltung so auch auf religiösem Gebiet die richtige Orientierung und zugleich auch persönlich befriedigende Einstellung verschaffte. So vom Menschen und seiner Überzeugungsbildung aus wurden die Dinge hier gerade nicht angesehen. Die große Frage war vielmehr die: Wie komme ich zu Gott, der als zwingende Realität vor der Seele stand, in das rechte Verhältnis. Das aber erlebten die Frommen, denen Jesus für ihr inneres Leben über einen bedeutenden Frommen hinaus wuchs, als ein drückendes Problem. Sie alle deshalb, weil ihnen vor dem unbestechlichen, heiligen und reinen Willen Gottes die sittliche Schuld zu einem unübersteiglichen Hindernis der Gottesgemeinschaft ward. Und nach dem, was wir oben über die tiefschürfende Art der Schuldbeurteilung ausführten, läßt sich sehr wohl begreifen, wie ihnen dies Hindernis zu groß erschien, als daß es sich durch allerlei Rede von Gottes verzeihender Güte hätte wegdisputieren lassen. Da ward ihnen denn der Christus der kirchlichen Verkündigung zum Versöhner und Erlöser. Oder — und meist wohl zugleich — die Art Jesu zu den Sündern, in der sich unerbittlicher Ernst des Guten mit erbarmender Güte paarte, machte ihnen Mut, seinen Gott zu glauben, der die Übertretung des Menschen aus dem überschwänglichen „um seinetwillen" tilgte.[15]) So ward ihnen Jesus der, welcher „auf der Seite Gottes steht, in dem Gott war und sich offenbart hat". Als Helfer also in

religiöser Not wuchs Jesus für sie über die Wertung als eines Heros der Religion hinaus. Und überall, wo er noch heute diese Bedeutung hat, gewinnen darum jene alten Formeln seiner religiösen Wertung Inhalt und Bedeutung, auch ohne alle alte Metaphysik. Es ist sicherlich nicht nur ein lahmes Akkomodationsbedürfnis, das auch bei kritischen Theologen jene altehrwürdigen Bezeichnungen im Gebrauch erhält.

Jene religiösen Nöte, aus denen rettend Jesus über den religiösen Heros hinauswächst, setzen nun aber eine Gottesgewißheit und Gottesbestimmtheit voraus, wie sie in der modernen Religionskrisis gerade abhanden gekommen ist. Kein Wunder, daß sich darum denn auch das innere Verständnis für diese besondere religiöse Würdestellung Jesu verliert und nicht mehr überbleibt als der Gegensatz gegen veraltete methaphysische Sätze. Für das Verständnis des Religiösen, das hinter ihnen steht, fehlt hier ja alle Anknüpfung. Aber wie, wenn diese Krisis als das, was sie ist, zum Bewußtsein kommt? Wenn das Verlangen erwacht, sich zu jenen Gewißheiten und Bestimmtheiten zurückzufinden, in denen alle vollkräftige Religion ihr Leben führt? Dann wird man entweder eines neuen Religionsstifters warten müssen, der, führt er wirklich zu solchen festen Gewißheiten, seinen „Gläubigen" — denn was anders würden sie in diesem Falle sein? — sicherlich auch mehr sein wird als nur ein religiöser Heros oder deren größester. Oder man findet an dem Manne aus Galiläa, der mit seiner Gottesgewißheit sicher noch lange nicht veraltet ist, den religiösen Mittler und Erlöser aus der modernen religiösen Not[16]). Damit aber rückt er für die religiöse Wertung über die Reihe der religiösen Heroen hinaus.

Das Stehenbleiben bei der Idee des religiösen Heros hat demnach seine Ursache am Stehenbleiben im Dämmer und in den Unbestimmtheiten der modernen Religionskrisis, der das Bewußtsein für die starken Gewißheits- und Lebensansprüche wirklicher Religion verloren gegangen ist; sie ist zufrieden mit dem Erreichen religiös gestimmter Weltanschauung. Dabei aber kommt man aus mit allerlei Heroen.

7. Sind sie Christen?

Und nun endlich die „letzte und praktisch wichtigste Frage: Scheidet uns dieser Glaube und die Stellung zur Person Christi vom Christentum und von der Kirche?" v. Z. beantwortet diese Frage mit Nein. Denn „was in aller Welt sollten wir denn sonst sein?" — nämlich was denn sonst als Christen. Die Absprechung des Christennamens empfindet er als „eine Ausweisung aus der Heimat". Es könne gar nicht gefragt werden, ob Christentum oder eine andere Religion[17]), „sondern ob wir, die Jatho-

[16]) Vgl. „Christliche Welt" 1904: „Christus der Erlöser".

[17]) Hier widerspricht v. Z., wie schon erwähnt, wenigstens im Ausdruck seiner Gedanken sich selbst.

gemeinde, ein mißbildeter, ein geiler oder ein verdorrter Trieb am Baume des Christentums sind". Die wurzelhafte Zusammengehörigkeit mit dem Christenglauben sucht er dann an den einzelnen Differenzpunkten zu zeigen.

Hier sind wir ihm in anderem Zusammenhang schon mehr ins einzelne gefolgt. Wir fanden die Abweichungen vom Herkömmlichen doch belangreicher, als sie ihm erschienen. Denn uns ist das geschichtliche Christentum eine fester umrissene Größe als ihm. Nun ist aber auch uns, ob jemand ein Anrecht auf den Christennamen hat, nicht abhängig von seiner Zustimmung zu mindestens so oder so vielen Punkten der kirchlichen Tradition. Danach kann höchstens seine Zugehörigkeit zu einer der mancherlei Bekenntniskirchen bestimmt werden. Für die innere Zugehörigkeit zur christlichen Religion ist anderes maßgebend. Christliche Religion ist ein lebendiger Zusammenhang von Wirkungen; wohl eine individuelle, aber keine starre Größe. Hier kommt es nicht darauf an, daß jeder dieselbe Uniform anziehe; worauf es ankommt, ist dieses, daß er lebendige Wirkungen von daher persönlich in sich aufnehme und mit demjenigen verarbeite, was seine Zeit ihm praktisch und theoretisch zu verarbeiten gibt. Dabei mag es wohl begegnen, daß bei diesem hier, bei jenem dort wichtige Einflüsse des Christentums nicht zur vollen Auswirkung kommen mögen. Das gibt noch lange kein Recht, über geile oder verdorrte Triebe am Stamme der Christenheit zu schelten. So mag man reden, wenn es sich darum handelt, daß sich die selbstzufriedene Gesinnung, die geistige Bequemlichkeit, der natürliche Egoismus u. dergl. der Wucht und dem Ernst des christlichen Geistes zu entziehen versucht. Ganz etwas anderes ist es, wenn sich aus der geistigen Situation der Zeit schwere Konflikte ergeben und persönliche Entscheidungen fordern. Und mit diesem Falle haben wir es hier zu tun. Daß wir alles, was eine solche Zeit an Abschattierungen des christlichen Lebenseinflusses mit sich bringt, als Fortschritt begrüßen müßten, lediglich darum, weil es stark unter Zeiteinflüssen steht: die Zumutung lehnen wir allerdings auf das bestimmteste ab; was die jeweilige Zeit preist, das kann immer auch Übergangserscheinung sein, die noch durch starke Korrekturen hindurch muß. Darum aber haben wir auch keinen Grund, selbst dasjenige, worin wir eine typische Erscheinung der vorhandenen kritischen Situation zu erblicken meinen, und dessen persönliche Vertreter irgend wie abgünstig zu beurteilen oder ihm resp. ihnen die Zugehörigkeit zu dem geschichtlich ringenden Lebensganzen abzusprechen, in dem sie grade auch mit ihrer besonderen Art einen geschichtlichen Typus solchen Ringens darstellen, über dessen Bedeutung im Ganzen erst eine spätere Zeit ein unbefangeneres Urteil wird fällen können.

Es kommt hier freilich alles darauf an, daß man eine einseitig objektive Betrachtungsweise aufgibt, der sich alles um bestimmte feste Unveränderlichkeiten dreht, in deren genau vorgeschriebene Form alles und jedes

persönliche Leben hineinzuwachsen hat, und dagegen jene andere Beurteilung der menschlichen Dinge einzutauschen vermag, der über allem Streit um die geltende Wahrheit die Einsicht steht, daß eben die persönlichen Entscheidungen, wie sie solcher Gegensatz und solches Miteinanderringen der geistigen Mächte mit sich bringt, „gewollt" sind. Der größere persönliche Wert kann beim objektiven Irrtum stehen, und auf Seiten der objektiven Korrektheit die persönliche geistige Wertlosigkeit: von dieser Einsicht aus wollen solche Fragen entschieden werden. Freilich ist das eine Einsicht, die es noch sehr notwendig hat, unter uns allgemeiner zu werden.

Etwas anders als mit der Frage nach dem Anrecht auf den Christennamen steht es mit der Frage nach dem Verhältnis zur Kirche. Die Preußische und die andern Landeskirchen sind nach ihrer Geschichte zugleich Bekenntniskirchen. Das ist ein Widerspruch in sich; allerdings nicht für den ungebrochenen Bekenntnisstandpunkt selbst, der diese Gebilde schuf. Es ist ein Widerspruch in sich; denn jedes Bekenntnis ist eine bestimmte Erfassung und Aneignung der religiösen Wahrheit, eben als ein Sichbekennen zu ihr, so wie man sie selbst erleben und sich aneignen durfte. Als solche persönliche Beziehung zur Wahrheit enthält es unfehlbar ein subjektives Moment. Darum kann ein Bekenntnis nur verbindlich sein für einen umgrenzten Kreis derer, die auf das an sie herantretende Objektive (nach überlieferter Terminologie „die Schriftoffenbarung") dieselbe Antwort haben und sich auf diese gleiche Antwort zusammenzuschließen gewillt sind. Anspruch auf alle, wie das im Begriff der Landeskirche liegt, kann eine so subjektiv bedingte Sache wie ein Bekenntnis dagegen nicht erheben. Oder doch nur bei der irrtümlichen Voraussetzung des ungebrochenen Bekenntnisstandpunktes, für welchen sein Bekenntnis vollständig in eins zusammengeht mit demjenigen Objektiven, dessen persönliche Aneignung oder die persönliche Antwort worauf es doch tatsächlich ist. Dieser Standpunkt aber ist da am klarsten, wo es sich genau zugesehen gar nicht mehr um ein wirkliches Bekennen auf Grund persönlicher Aneignung handelt, sondern lediglich um die ganz objektiv gehaltene Aufzählung gewisser äußerer Fakta des irdischen oder überirdischen Daseinsbestandes. Doch ist hier der Ort nicht, dieser Krisis der Religion weiter nachzugehen. — Jedenfalls, daß jener Art und die der Bekenntniskirche nicht zusammenstimmen wollen, ist kein genügender Grund, sie aus einer solchen Bekenntniskirche hinauszuweisen, die zugleich als Landeskirche alle unter den Nachwirkungen des reformatorischen Christentums stehenden Landeskinder sich ohne weiteres meint zuzählen zu dürfen. —

Damit bin ich am Schluß. v. Z. und die vielen andern, sie werden mit vielem nicht einverstanden sein, was ich sagte. Differenzen so weitgehender Art sind nicht durch ein kurzes Für und Wider der Aussprache rasch erledigt. Man muß dankbar sein, wenn man sich dabei um einiges

näher kam, den Eindruck gewann, in seinen Motiven vom Gegner geachtet und verstanden zu werden, wie man auch den Erwägungen des Gegners, auch wo man ihnen nicht Recht gab, doch ein wirkliches Verstehen abzugewinnen vermochte.[18])

Zeitlichkeits- und Ewigkeitsreligion.

Aus dem Englischen von **Philip H. Wicksteed**,[1]) übersetzt von **Charlotte Broicher.**

The Religion of Time and the Religion of Eternity des englischen Unitariers Philipp H. Wicksteed erschien im Jahre 1899. Veranlaßt ist die Schrift durch das starke Vordringen der hochkirchlichen Bewegung. Die Ausführungen des Verfassers erheben sich aber von dieser zeitgeschichtlichen Veranlassung zu weitschauenden prinzipiellen Erwägungen. Die Fragen, auf die er dabei geführt wird, gehen uns auch heute noch sehr viel an. Verbreitet genug ist noch immer die Neigung, auch das Gebiet der Religion aus der Weltüberlegenheit des ewigen Seins in die moderne Stimmung des rastlosen Fortschreitens mit hinabzuziehen. So sucht sich eben unsere Zeit mit ihrer besonderen Art, die auf diese neue Grundanschauung eingestellt ist, Religion zu wirklich eigenem Besitz anzueignen. Bei großer Verschiedenheit der Einzelausführung des Gedankens können wir doch hin und her diese selbe Grundrichtung beobachten, handle es sich nun um die „Religion als Schöpfung", um die Tatreligion und den Zukunftglauben des christlichen Sozialismus, um „die Religion in den Grenzen der Humanität". Gegenüber dem Selbstverständlichkeitscharakter solcher Bemühung, in welchem ja doch lediglich die lebendige Kraft einer grade herrschenden bestimmten Kulturauffassung ihren Ausdruck findet, stellt uns Wicksteed vor die Frage nach dem Recht solcher Tendenzen auf dem Boden der Religion. Seine Ausführungen weisen eindringlich hin auf den problematischen Charakter nicht nur solcher Umdenkung der Religion, sondern der ganzen modernen Stimmung, aus der heraus jene Umdenkung

---

[18]) Solcher Bemühung dient in seinem Teil der „religiöse Bund für sachliche Behandlung kirchlicher Fragen", dem Herr von Zastrow und ich beide angehören, und seine Zeitschrift „Treuga Dei". Vorsitzender ist Pastor Runze in Sülldorf bei Magdeburg.

[1]) The Essex Hall Lecture 1899. The Religion of Time and the Religion of Eternity by Philipp H. Wicksteed B. A. London Philipp Green 5 Essex Street W. C. 1899.

W. war Unitarierprediger im Osten Londons. Durch das soziale Elend, das er um sich sah, erschüttert, wendete er sich der Nationalökonomie zu, legte sein Amt nieder und betätigte sich auch literarisch über nationalökonomische Fragen. Seine ausgezeichneten Aufsätze über Ibsen sind 1895 in den Preußischen Jahrbüchern in deutscher Übersetzung erschienen. Später wandte er sich ganz dem Dantestudium zu. Er ist heute der bekannteste Dante-Forscher und Interpret Englands.

versucht wird. So ist seine Schrift und ihre Problemstellung noch immer von durchaus aktueller Art. Th. Steinmann.

Die wachsende Ausbreitung der hochkirchlichen Bewegung[2]) in England hat viele in Erstaunen versetzt, einige in Begeisterung, andere fast zur Verzweiflung getrieben. Es will ihnen scheinen, als wäre nichts endgültig entschieden, als kehre die Geschichte zu ihren Anfängen zurück, als könnten wir — um die landläufige Phrase zu gebrauchen — uns jeden Augenblick ins Mittelalter zurückversetzt sehen. Und doch ist es nicht wohl möglich, auch in einer Nebenströmung des Völkerlebens lediglich Reaktion und Rückschritt zu erblicken. Vielmehr steht der scheinbare religiöse Rückschritt in Verbindung mit Tendenzen, die uns eher annehmbar erscheinen. Ist doch das ganze moderne Kirchentum, sein hochentwickelter prachtvoller Kultus, sein Anspruch auf die Suprematie der Kirche, sein eifersüchtiges Trachten, die Erziehung zu lenken und seine führende Hand auf die geheimsten Gedanken und Entschlüsse der individuellen Seele zu legen, nur ein Zeichen unter vielen, daß die Ideale des Mittelalters, und besonders die des 12., 13. und 14. Jahrhunderts, ihre Anziehungskraft wieder gewinnen. Und wenn wir bedenken, was diese Jahrhunderte hervorgebracht haben an Werken der bildenden Kunst und Dichtung, kann dies Interesse nicht lediglich als bedauernswerte Reaktion der Engherzigkeit beurteilt werden. . . Vielleicht war das wiedererwachte Interesse für die Bedeutung der gotischen Architektur und die primitiven Maler das erste Zeichen einer kommenden Wandlung, sodaß wie zu Dantes Zeiten auch heute „der Ruf ergeht nach Giotto; und so auch das neuerwachte Interesse für Dante, das in der ganzen europäischen und amerikanischen Literatur bemerkbar ist, und eine vertiefte und erweiterte Auffassung geistiger Lebensgüter kündet.

Renan sagt einmal: Seul dans mon siècle j'ai pu comprendre Jesus Christ et Saint François d'Assise. Noch ehe er starb, stand er in der Liebe zu dem seraphischen Vater nicht mehr allein. Doch war er einer der ersten, der es erkannte, wie sehr das Leben des Heiligen von Assisi und die Entwicklung der franziskanischen Literatur das Verständnis für die Entstehung der Evangelien gefördert hat.

Dies ist nur ein Moment unter vielen. Um aber die erneute Anziehungskraft mittelalterlicher Tendenzen zu verstehen, müssen wir auf die beiden großen, parallel laufenden Bewegungen der darauf folgenden Zeit zurückgehen, auf die Renaissance, besonders den Humanismus und die Reformation. Sie sind nichts weniger als verschiedene Seiten derselben Bewegung, stehen sich in ihrer Tendenz vielmehr feindlich gegenüber. Obwohl

[2]) Eine eingehende religionsphilosophische und kirchengeschichtliche Studie über die moderne Entwickelung der katholischen und mystischen Tendenzen in der Anglikanischen Kirche findet sich im ersten Kapitel der 3. Aufl. von „Robertsons Lebensbild im Briefen" von Charlotte Broicher (Gotha, Perthes).

beide eine Reaktion gegen die Ideale des Mittelalters bilden, erstreckte sie sich doch in entgegengesetzter Richtung. Sie fanden ihre Lebensformel, indem sie die mittlere Geschichtsperiode vom Sturz des westeuropäischen Reiches bis hin zu ihrer Zeit übersprangen. Einerseits gingen sie auf die griechisch-römische Kultur zurück, andrerseits auf das Urchristentum. Dies beides stand in schroffem Gegensatz zu einander, wie im Prinzip auch die humanistischen und reformatorischen Lebensideale. Aber ihre gemeinsame Abneigung gegen das Mittelalter ließ sie ihre im Grunde vorhandene Feindschaft ignorieren und sich zu dem gemeinsamen Angriff auf jenes erhabene, ideale System zusammentun, in dem jahrhundertelang Staat, Religion und Leben verschmolzen gewesen. Dieser Zusammenschluß hat es zu Wege gebracht, daß der gemeine Mann immer noch glaubt, das Mittelalter sei eine geistig öde Zeit gewesen. Die scholastische Philosophie habe sich mit Fragen beschäftigt, wie z.B. wieviel Engel auf einer Nadelspitze tanzen könnten.

Aber was eine bestimmte Zeit zu geschichtlicher Auffassung prägt, ist etwas ganz anderes als die Geschichte selbst; eine kurze Überlegung genügt, um uns zu überzeugen, daß keine Generation sich von dem Glauben und den Idealen der ihr voraufgegangenen Generationen ganz frei machen kann. „Die Natur macht keine Sprünge." Es mag sich um ein so frühes Werk handeln wie Petrarcas Epistolae oder um ein so spätes wie Bacons Organon — wir gewinnen bei beiden eben so stark den Eindruck von einem vorwaltend mittelalterlichen Ton wie von Verwandtschaft mit modernen Anschauungen. Der Versuch eines gewaltsamen Bruches mit der Vergangenheit mag in der Theorie Erfolg versprechen. Aber den Tatsachen läßt sich nicht Gewalt antun. Die grundlegenden Eindrücke unsrer Erziehung, die Gedankenatmosphäre, die wir eingeatmet und die unsre Seelen gebildet hat, treten uns nur nicht ins Bewußtsein. Wir wähnen, wenn wir die Ausdrucksweise eines Gedankenmodus unterdrücken, auch seine Quellen aufgetrocknet zu haben. Verfolgen und nachweisen können wir nur den Ursprung der Überzeugungen, die wir uns bewußt angeeignet haben. Den Ursprung der tiefer liegenden Überzeugungen, die wir unbewußt aufgesogen haben, erkennen wir nicht. So konnten Luther und seine Nachfolger erkennen, daß die mönchischen und päpstlichen Systeme Europa aufgedrungen waren, und zwar an den sichtbaren, greifbaren Gewalten, gegen die sie sich auflehnten. Aber — um nichts zu sagen über die Entwicklung der Paulinischen Lehre und die Verkehrung der Lehre der Evangelien in das ausgearbeitete „Heilsschema" — Glaubensartikel, wie die Lehre von der Dreieinigkeit und die fürchterlichen Systeme der Dämonologie, blieben unlösbar in das Gewebe ihrer Überzeugungen verflochten. Sie wußten nicht, daß diese sie der Kirche und andern mittelalterlichen Mächten verdankten. Sie beruhigten sich dabei, sie hie und da mit einem dünnen

Faden an irgend einen Haken oder Nagel der Heiligen Schrift anzuknüpfen, und hielten diese ornamentalen Verbindungen irrtümlich für die Stützen und Bindebalken ihres Gebäudes. Ebenso wurde die grundlegende Lehre, daß die Kirche göttlich beglaubigt sei, die Schrift zu ergänzen und auszulegen, mehr theoretisch zu Zeiten, in denen sich aktuelle Umwälzungen der Geistesströmungen vollzogen.

Wo aber neu gewonnene Anschauungen außerordentlich an Umfang und Bedeutung gewinnen, kann sich neue Wahrheitserkenntnis nur auf Kosten der früher erkannten Wahrheit durchsetzen. Damit soll der Wert der Errungenschaften des 15. und der folgenden Jahrhunderte nicht herabgesetzt werden, aber er wurde um den Preis einer gewissen Blindheit gegenüber der Schönheit mitelalterlich literarischer und religiöser Ideale erreicht.

Es ist daher ganz begreiflich und gesetzmäßig, daß mittelalterliche Ideale heute aufs neue ihre Anziehungskraft unter uns behaupten. Wo die Reformation und die Renaissance im Recht waren, haben sie die mittelalterlichen Anschauungen überwunden. Aber nicht überall. Es ist dies ein Kampf, den wir immer aufs neue aufnehmen müssen. Denn hier gibt es keinen endgültigen Sieg.

Wo aber der Nachdruck, den ihre Kampfesfreude auf eine Seite der Wahrheit gelegt, zur Vernachlässigung und Unterschätzung ihrer anderen Seite führte, mußte diese sich rächen. So entdecken selbst die echten Nachkommen der Reformation in den Anschauungen des Mittelalters vieles, was ihnen in ihrem religiösen Leben und seinen Idealen Dunkelheiten erhellt und Mängel ergänzt. Ja, sie sind überrascht da Ernst und Schönheit zu finden, wo sie gelehrt worden, nichts als Gemeinheit, Wunderlichkeit und Gehaltlosigkeit zu erwarten.

Es ist daher nicht wunderbar, daß wir noch einmal aufgerufen werden gegen Gefahren in Waffen zu treten, die wir endgültig überwunden glaubten, zugleich aber uns aufgefordert fühlen, lebenspendenden Gedanken und hohen Gefühlen in Literaturen zu begegnen, deren Inhalt wir abgetan und veraltet wähnten.

Glücklicherweise drängen uns diese beiden Anforderungen in dieselbe Richtung. Denn am schlagendsten können wir die Irrtümer eines Systems widerlegen, dessen Wahrheitsmomente wir am tiefsten und sympathischsten empfinden. Wahres Verständnis, welch bleibende Bedeutung die mittelalterlichen Ideale für die Menschheit haben, verbunden mit den höchsten Elementen des modernen Lebens, das könnte eine Verschmelzung ergeben, die beide Faktoren umgestaltete, ja verklärte. Es wäre der sicherste Weg, alle reaktionären Bestrebungen zu entwaffnen und den wahren Geist der Reformbewegungen weiter zu führen, die noch einmal unsre tatkräftige Ritterschaft fordern.

Die mittelalterliche Religion stellen sich die meisten grob und materiell vor. Man denkt sich darunter eine Religion äußerlicher Observanz und formeller Regelungen des Wandels, des Sündenerlasses mit einer bestimmten Stufenleiter der Reue, wo nicht der Abgaben, und daß die Beziehungen zwischen Gott und Mensch auf den Prinzipien eines Gerichtshofs und einer aus gesetzlichen Spitzfindigkeiten konstruierten Theologie beruhten. Es ist leicht, historische und philosophische Beispiele, die solche Vorstellungen zu rechtfertigen scheinen, in jeder beliebigen Menge zu sammeln; aber ich möchte die Aufmerksamkeit auf eine ganz andere Anschauung von der mittelalterlichen Religion lenken. In einer Hinsicht nämlich stehen die Begriffe der mittelalterlichen Theologie von der Gottheit, im Gegensatz zu den landläufigen grade weil sie so tiefsinnigphilosophisch sind, so hoch erhaben in ihrer Würde und ihrem Wert und so weit entfernt von jenen anthropomorphen Begriffen, die nach immer leichteren Ausdrücken der Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch suchen, nicht, indem sie danach ringen, den Menschen dazu zu erheben „Gottes Gedanken nachzudenken", sondern indem sie die Gottesvorstellung herabdrücken auf das Niveau und die Grenzen menschlicher Erfahrung.

Die mittelalterlich-religiösen Ideen, die ich im Sinn habe, gruppieren sich um den Begriff der Ewigkeit, wie ihn die Schulen griechischer Philosophie ausgearbeitet haben, wie er ins christliche Denken aufgenommen ist von Männern wie Augustin, formuliert von Boethius und das tiefste Denken und die glühendste Frömmigkeit ganzer Jahrhunderte inspiriert hat bis hin zu Thomas von Aquino und Dante.

Dem mittelalterlichen Denker ist die Ewigkeit nicht endlose Zeit, sondern ein Zustand *des Zugleichseins*, in dem die Vollendung erreicht ist, im Gegensatz zu der *Aufeinanderfolge* der Einzelheiten des Ganzen. Die Zeit in ihrer dünnen Aufeinanderfolge läßt dieses fallen, um jenes aufzunehmen, und ist sich immer der Unvollkommenheit der gegenwärtigen Erfahrung bewußt. Sie greift weiter und weiter und „ahmt damit im Weiterschreiten die Fülle des Lebens nach, die sie im Verweilen nicht ergreifen kann." Wenn Augustin von Gottes ewigem „Heut" spricht, in dem unsre ganze Vergangenheit und Zukunft Gegenwart ist; wenn Dante von Gott spricht als von dem, in welchem „jedes *Wo* und jedes *Wann* sich in einem Brennpunkt treffen"; d.h. welchem jede Zeit *Jetzt* ist, und jeder Ort *Hier*, so brauchen sie nicht nur unbestimmte Redensarten, sondern suchen danach, ihre Meinung von den unvermeidlichen Begrenzungen auszusprechen, die die Begriffe von Zeit und Raum dem menschlichen Denken setzen. Sie möchten den Glauben begreiflich machen, daß das absolute Leben Gottes diese Grenzen überragt und „im Verweilen das ergreift, nach dem wir im Weiterschreiten ringen."

Mit dieser Anschauung von der Ewigkeit geht die ihr verwandte ihres

Genießens Hand in Hand, d.h. der Glaube, daß Wahrheit nicht nur des Gewinnens, sondern des Habens wert ist. Der Glaube, daß die Seligkeit der Gemeinschaft mit Gott uns nicht nur kräftigt und ermutigt, unser tägliches Leben zu führen, sondern das absolute Ziel ist, in welchem das tätige Leben erst seine Bedeutuug findet und in das es zuletzt verschlungen wird. Denn der mittelalterliche Heilige glaubte, „Gott schauen" heiße: „so schauen, wie Gott schaut". Und so weit wir mit ihm in wahre Gemeinschaft träten und in Wahrheit Gott schauten, so weit würden wir die Dinge nicht als unvollkommenes Stückwerk schauen, sondern in ihrer einander ergänzenden Vollendung.

Bonaventura sagt, niemand könne des Lebens Gottes teilhaft werden im höchsten, absoluten Sinne, aber jeder könne dieses Lebens teilhaft werden im relativ höchsten Sinne. D.h. angenommen, jede menschliche Seele sei etwas Beschränkteres als Gott selbst und darum bestimmten Begrenzungen unterworfen, die sie nie überschreiten könne: innerhalb dieser Grenzen aber könne sie sich zu vollkommener und wolkenloser Einheit mit Gott erheben: schauen wie er schaut, könne sich mit ihm freuen in dem All, in dem er sich erfreut, und in seinem ewigen Sein. Wenn Dante die erhabene Vision gewährt wird und er seine sterblichen Augen zu Gottes Licht erhebt, dann schaut er alle Dinge und schaut sie in all ihren Beziehungen, nicht als unvollkommenes Stückwerk, sondern als einiges, vollkommenes Ganze. Was er erblickt, ist aber nur eine einzige Flamme — die Flamme der Liebe; „denn darein sind all die verstreuten Blätter des Universums durch die Liebe in einen einzigen Strauß gebunden."

So das All schauen, heißt, es in Gott schauen, und es schauen, wie Gott es schaut. Denn die Seele, die dies höchste Leben der Erkenntnis und Liebe erreicht hat, ist von sich selbst entleert und aufgegangen in Gott. Das heißt Genießen (fruitio): das ist das ewige Leben, Selbstverwirklichung im Selbstverlieren wahrer Liebe. Das ist das Leben, wert gelebt zu werden, nicht wegen des Ziels, zum dem es hinleitet, sondern wegen des Seins, das es umschließt: ewiges Leben.

Dieses sich verlieren und sich wiederfinden in Gott unterscheidet sich von dem, was man als Bedeutung der buddhistischen Nirwâna hinstellt, darin, daß Nirwâna Verlieren des Selbstbewußtseins zu Bewußtlosigkeit ist; das andere aber Verklärung des Selbstbewußtseins zu Gottesbewußtsein. Unser Selbst geht weder verloren noch findet es seine Befriedigung in Erfüllung des eignen Willens. Es freut sich aber darin, daß Gottes Willen es nun so zu sich umgewandelt hat, daß es ohne Hindernis oder Hemmung es frei durchflutet. „Sein Wille ist unser Friede": wir leben das Leben, wir denken die Gedanken, wir lieben die Liebe Gottes.

Das ist die Religion der Ewigkeit, wie wir ihr bei Augustin, Scotos Erigena, bei Bernhard, bei Thomas und Dante begegnen. Sie scheint

aber mit der Renaissance und Reformation dem Hauptstrom religiösen Denkens und religiöser Poesie zu entschwinden. Sie tritt endlich wieder hervor in Wordworths Anschauung, wenn er empfindet

„Feierlichere Verpflichtung, erweckt durch Einkehr
Des Erhalters in der gestillten Seele,
Die die Unwürdigkeiten der Zeitlichkeit duldet,
Und aus dem Zentrum der Ewigkeit,
Die alle endlichen Wandlungen überragt, in wandelloser Herrlichkeit lebt."

Oder wenn er in mathematischer Wahrheit für endliche Naturen erkennt

„Ein Abbild des einen, erhabnen Daseins,
Des überragenden Lebens, welches über die Grenzen von Raum und Zeit,
Über schwermütigem Raum und kummerschwerer Zeit —
Erhaben, und unfähig des Wechsels,
Unberührbar von den Umtrieben der Leidenschaft
Ist — und heißt — Gott."

Für unsre moderne Zivilisation ist aus leicht verständlichen Ursachen die Religion der Zeitlichkeit charakteristischer als die Religion der Ewigkeit.

Im Mittelalter war für den Denker der Ausblick in die Zeit beschränkt. Dante sagt uns, daß die Bewegung der Sternensphäre sie in hundert Jahren nur durch einen Zirkel trage, und fügt hinzu, sie werde nie ihren ersten Umlauf vollenden, da das Ende der Welt Jahrhunderte vor Erfüllung ihrer ersten Periode eintreten werde. Mehr noch. Die Zeit selbst wurde als etwas Geschaffenes betrachtet und ihre Folge enthielt nichts, das der Herrlichkeit und Seligkeit des Schöpfers etwas Wesentliches hinzugefügt hätte. Für den mittelalterlichen Denker gab es nach unsrer Vorstellung wirklich keine fortschreitende Entwicklung. Geschichte war eher die Geschichte von Verfall und Verderbnis als von Fortschritt. Schon bei der Schöpfung, als der Mensch unmittelbar aus Gottes Hand hervorgegangen, verwirkte das Menschenleben seine höchste Vollkommenheit auf Erden. Danach trat der Fall des Menschen ein. Selbst die heilige Geschichte schien nur eine lang verziehende Verheißung der Wiederkehr und Symbol der höheren Herrlichkeit zu sein, in die der Mensch fast augenblicklich hinaufgehoben worden, wäre er im Stande der Unschuld geblieben. Und der Erlösung — dem einen geschichtlichen Hauptereignis — folgte eine lange Zeit der Entartung, in der das Menschengeschlecht zu den Pforten der Hölle strömte. Nur hie und da nach der Vorstellung des Urchristentums von der „ersten Liebe" wurde eine Seele errettet, um einen der noch übrigen Plätze im Himmel einzunehmen, ehe die Zahl der Heiligen vollendet und die Zeit aufgehoben würde. In diese Vorstellung flüchtete sich der mittelalterliche Heilige aus der Welt und aus allen zeitlichen Dingen. Er schaute von dem Auf- und Niederfluten auf zu etwas Bleibendem, Unveränderlichem, Ewigem —; auf den Gott, in dem Vergangenheit und Zukunft Gegenwart sind.

Das ist anders geworden. Die Welt ist nicht untergegangen. Nicht die Zeit, sondern die Hölle, die damit prahlte ewig zu sein, ist aufgehoben. Nicht, als dürften wir die Bedeutung dieser gedanklichen Umwandlung überschätzen. Es wäre der seichteste aller seichten Irrtümer, wenn wir meinten, daß wir mit dem Glauben an eine ewige Hölle des furchtbaren Problems vom Bösen überhoben wären, und uns durch einen oberflächlichen theistischen Optimismus von jedem Versuch befreit glaubten, das Vorhandensein des Bösen mit der Güte Gottes in Einklang zu bringen. Dennoch sind die Voraussetzungen des Problems für uns wesentlich andere. Dem Denker des Mittelalters war das, was er das Böse nannte, und was wir noch so nennen, ein Endloses. Die Qualen, die aus den Tiefen des Abgrundes heraufstönten, waren so ewiger Natur wie die Triumphgesänge des Himmels. Ihre Dissonanz war der vollen Harmonie eingeordnet. Aufgabe des Heiligen war es, das Übel zu bekämpfen. In diesem Kampf handelte es sich aber um seine persönlichen Anfechtungen, sein Erwählen des besseren Teiles. Er kämpfte nicht in der Hoffnung des endlichen Sieges, die die Vertilgung des Feindes, gegen den er zu Felde lag, in sich schloß. Was ihn seiner Weltanschauung nach im Kampf wider das Böse aufrecht hielt, war allein der Gedanke, es erscheine so verklärt in Gottes Augen, daß auch das Geschrei der Verdammten einen Teil der göttlichen Harmonie bilde —: denn vor ihm werde Dunkel zu Licht.

Dem Denker des Mittelalters bot sich kein Ausblick in weite Fernen. Der Zeitenstrom führte kein künftiges Evangelium der Liebe herauf; es gab nur das eine, dessen Kommen seine Weltanschauung selbst verzögert und verdüstert hatte. Nach ihr konnte das Böse in der Welt bekämpft, aber nie ausgerottet werden. Es würde einmal in irgend einer unbegreiflichen Weise für Gott und seine Heiligen verklärt, aber nie in sich vernichtet werden. Die Ewigkeit war dem Menschen des Mittelalters etwas nahes, ihr Kommen völlig realisierbar. Man glaubte sie in Bälde zu erleben. Wenn der Mensch schauen würde wie Gott schaut, dann würde die Zeit mit ihrem Auf und Nieder, ihrer Flut und Ebbe nicht mehr sein und der göttlich Allgegenwärtige allen Irrklang in Einklang auflösen.

Wie sehr hat sich das alles in moderner Zeit geändert! Mag es auch selbst heute noch Theologen geben, die auf der Lehre von einer ewigen Hölle bestehen und damit das Schlimmste der mittelalterlichen Theologie festhalten und das beste verlieren: die lebendigen Strömungen des Lebens und der Zeit, die Prozesse, die die Welt neu bilden und umgestalten, haben längst aufgehört durch die Kanäle offizieller Theologie zu fluten.

Mit der Auferstehung der Wissenschaft brach allerorten eine Zeit mächtiger geistiger Regsamkeit an. Die wiedergefundenen Schätze griechischer Literatur eröffneten neue Quellen der Begeisterung und schienen die Möglich-

keiten menschlichen Geisteslebens zu vervielfältigen. Durch Entdeckung der neuen Welt gewann die Erde an Ausdehnung, und dies traf mit den wachsenden Fähigkeiten und Aussichten des Menschen zusammen. Die Errungenschaften der Wissenschaft hoben die Grenzen des Universums auf und trugen den Sieg menschlichen Denkens und die Entdeckung der Naturgesetze in die unbegrenzten Bereiche des Raumes. Alles zielte darauf ab, des Menschen Gedanken unermeßlichen Möglichkeiten entgegenzuführen. Die Werte des irdischen Lebens nach ihrer materiellen, intellektuellen und ästhetischen Seite hin zu entwickeln, schien nun die des Menschen würdigste Aufgabe. Diese Erde, „auf der wir schließlich unser Glück finden oder aber es überhaupt nicht finden", wurde Zentrum des menschlichen Interesses zu eben der Zeit, da sie aufhörte, physikalisch Zentrum des Universums zu sein. Allen Unternehmungen eröffneten sich neue Hilfsquellen, und das Leben war reich an fruchtbaren Hoffnungen. Die Augen richteten sich auf die Zukunft, wo sich ihnen unendliche und unermeßliche Wandlungen wie Luftspiegelungen zeigten und unentdeckte Herrlichkeiten winkten.

Unterdessen verbreitete sich unter den enterbten Gesellschaftsklassen soziale Mißstimmung. Die Armut war nun nicht mehr etwas, in das man sich widerstandslos zu ergeben hatte, oder der Erlangung geistlicher Gnaden günstig, sondern ein Ausgeschlossensein von dem reichen Erbe irdischer Segnungen, an das alle Menschen ein Recht hatten. So heftig auch Empörungen der Art von der irdischen Gewalt unterdrückt, so bitter sie von den geistlichen Gewalten gerügt wurden: grade sie, obwohl von den Massen nur halb verstanden und undeutlich zum Ausdruck gebracht, führten den neuen Geist herauf, den die Renaissance und die Reformation freigemacht hatten.

Schließlich gab die französische Revolution durch ganz Europa hin den Anstoß zu dem Gedanken, die Völker müßten frei werden. Der nationale Charakter könne veredelt und das Los des Menschen sich auf Erden würdiger und schöner gestalten. Eine bessere materielle und moralische Zukunft tat sich auf. Das höchste Zeugnis, das die Geschichte für die Herrlichkeit dieses von Frankreich überkommenen Geschenks ablegen kann, ist dies, daß die Dankbarkeit der Menschheit die blutigen Greuel, mit denen sie ihr Geschenk begleitete, überlebt hat.

Dies Bewußtsein von wachsender Erkenntnis und Macht hat auf unsere Zukunftsahnung und unsre Hoffnung sowohl hinsichtlich der moralischen Natur des Menschen wie der sozialen Zustände zurückgewirkt. Wir haben das verloren gewesene prophetische Ideal von dem Himmelreich auf Erden — dem goldnen Zeitalter der Zukunft, nicht der Vergangenheit — zurückgewonnen. Der Gedanke, daß das Böse nicht nur bekämpft, sondern überwunden werden kann, ist gewachsen. So faßt sich der Ausdruck unsres tiefsten Lebens in materieller wie geistiger Beziehung gleicherweise in das Wort „Fortschritt" zusammen.

Fortschritt! Die Augen der Menschen richten sich auf die Zukunft; aber kein Grenzstein ist in Sicht, denn der Weg erstreckt sich in zu weite Fernen, als daß irgend ein Auge sie durchdringen könnte. Weiter und weiter trägt uns die immer leuchtender werdende Hoffnung.

Die Aussicht auf den Bestand der Welt, die dem mittelalterlichen Heiligen so kurz erschien, ist unbegrenzt geworden. Die Vorstellung vom Menschenleben auf Erden hat eine andre Färbung gewonnen und die moderne Religion ist eine Religion des Fortschritts und der Zukunft geworden. Die Anschauungen über das Problem vom Wesen des Bösen haben sich völlig verändert. Das Böse kann nicht mehr als etwas Bleibendes angesehn werden; oder, wenn unser Optimismus sich nicht zu einer so kühnen Behauptung aufschwingen kann, können wir jedenfalls nicht sagen, wo die Verbesserung des Menschenloses durch materielle Fortschritte, geistige Leistungen, die Folgen gesunderer Erziehungsmethoden und sozialer Organisationen ihr Ende finden werde.

Obwohl wir zugeben müssen, daß das Böse in geheimnisvoller Weise nach Gottes Willen vorhanden ist, so verkünden wir aus tiefster Überzeugung, daß es ebenfalls sein Wille ist, daß das Böse aufhöre, und zwar durch unsre Anstrengung.

Diese allgemein veränderte Haltung der Zukunft gegenüber hat den Glauben an eine ewige Hölle zerstört. Die moderne Auffassung weist den quietistischen Glauben zurück, als ob die Töne der Seligkeit von der einen, und die der Verzweiflung von der andern Seite, jemals eine volle Harmonie bilden könnten. Nach ihrer Meinung werden die disharmonischen Klänge als Elemente zukünftiger Harmonie nicht ewig sein, sondern vernichtet werden.

Das Böse soll ertötet werden. Nicht nur indem es aufhört für uns böse zu sein: auch in sich selbst. Für uns gibt es keine ewige Hölle. Und die gegenwärtige Hölle der Grausamkeit und Bosheit bekämpfen wir, um zu siegen.

Wer wollte sich nicht an dem lebendigen, gar nicht zu überschätzenden Gewinn freuen, den diese veränderte geistige Stellungnahme bedeutet? Und doch hat er einen hohen Preis zu zahlen, wenn auch hoffentlich nur vorübergehend. Und zwar ist es, so seltsam das erscheinen mag, ein Verlust für das religiöse Leben. Die begeisternde Vorstellung des Fortschritts; das Bewußtsein von unerkannten und unvorstellbaren Dingen, die die Zukunft uns noch aufbehalten; das Gefühl, daß alles, was wir erkennen und lieben, seine Erfüllung, ja seine Erklärung von Etwas erwartet, das selbst das Glaubensauge noch nicht erblickt: das alles hat unserm höheren Leben nicht nur eine gewisse Unbestimmtheit gegeben, sondern es sogar auf einen inneren Selbstwiderspruch reduziert. Mit dem Apostel glauben wir nicht

„es schon ergriffen zu haben"; nichts erscheint uns vollkommen, das, selbst im weitesten Sinn, sich einer Vorahnung des Endgültigen nähert. Schon die bloße Vorstellung von etwas Erreichbarem gilt uns als eine Fessel und als abstoßend. Damit sind wir in Gefahr, den eigentlichen Sinn einer Wahrheit zu verlieren, die es ebenso wert ist genossen als gesucht zu werden; eines Lebens, ebenso wert gelebt als erstrebt zu werden. In unsrem geistigen, und in gewissem Sinne auch in unsrem moralischen Leben stehen wir in Gefahr, zu Sportsleuten zu entarten, die jagen um des Jagens willen, aber nicht um das Wild zu erlegen. Lessings Wahlspruch ist der unsrige. Wenn Gott uns in einer Hand die Wahrheit entgegenhielte und in der andern Hand das ewige Suchen nach der Wahrheit, mit ewigem Irrtum versetzt, würden wir wählen lieber aussichtslos um die Wahrheit zu werben, als sie zu gewinnen und unsrer Liebe genießend froh zu werden. Und doch ist es ganz gewiß, daß dies in unser tiefstes Leben ein Moment der Unaufrichtigkeit hineinbringt. Wir suchen ja nicht in der Hoffnung zu finden, sondern in der Überzeugung nicht zu finden.

Der Widerspruch wird krasser, wenn wir das moralische Leben betrachten und die Bemühungen, die sozialen Zustände zu heben, die heut erfreulicherweise einen so großen Teil unsres sittlichen Lebens bilden. Auf der einen Seite wird uns gesagt, sittliche Anstrengung sei das edelste Teil unsres persönlichen Lebens; Selbstaufopferung das höchste, was wir vermöchten. Auf der andern Seite heißt es, wir dürften nicht Frieden finden, so lange noch böse und selbstsüchtige Impulse in uns lebendig wären. Wir sollten nicht nur so handeln, als ob wir unsern Nächsten liebten wie uns selbst; wir sollten ihn wirklich so lieben; wir sollten nicht nur unsre niedrigen Leidenschaften zügeln, sondern sie so völlig überwinden, daß wir nur das Gesunde und Wahre lieben und vom Bösen nicht mehr versucht werden könnten. Ebenso sollten wir uns nie damit zufrieden geben, soziale Übelstände zu beschönigen, oder suchen einen Ausgleich für soziale Ungerechtigkeiten zu schaffen, vielmehr danach ringen, eine Ordnung der Dinge aufzurichten, in der es keine soziale Ungerechtigkeit mehr zu regeln gäbe. Aber durch das Unterdrücken selbstsüchtigen Verlangens und das Forträumen der Gelegenheit zur Selbstaufopferung trachten wir schließlich danach, die Notwendigkeit moralischer Anstrengung und Selbstopferung überflüssig zu machen: grade das, was wir als das höchste in unserem Leben erachten. Und wenn das Reich Gottes wirklich käme, könnte das lebenswerteste Leben gar nicht mehr gelebt werden. So ist das sittliche Leben in einem innern Widerspruch befangen. Und was der modernen Denkart, im Gegensatz zur mittelalterlichen, eigentümlich und an sich von so unermeßlichem Gewinn ist, — (nämlich Bekämpfung des Übels mit dem Entschluß, es auszurotten,) — eben das verwickelt uns in diesen Selbstwiderspruch. Denn wir ringen und beten um Zustände, die,

wenn sie einträten, allem ein Ende machen würden, was wir angeblich am höchsten schätzen. Da wir den Begriff eines Zieles verloren haben, eines Leben, das es wert ist, um sein selbstwillen gelebt zu werden, geht uns auch die Bedeutung des Fortschritts verloren. Und wenn wir der grundlegenden Frage ins Antlitz schauen: Was soll der Sieg fruchten? kann die Antwort nur ausweichend lauten: der Kampf wird dauern so lange ich lebe; es gibt wirkliche Übel genug, die ich noch zu bekämpfen habe.

Aber dabei kann sich kein denkender Mensch beruhigen. Wir mögen glauben, daß ein endgültiger Erfolg des moralischen Feldzuges — selbst als abstrakte Möglichkeit — noch auf unendliche Generationen und Jahrhunderte hinaus, undenkbar ist. Dennoch, ein Mensch, der kämpft um zu gewinnen, so fern der Sieg auch sei, muß in seiner Seele die Vorstellung tragen von etwas zu Gewinnendem, das des Habens wert ist; oder aber er kämpft, er weiß nicht um was, und folgt darin nur einem blinden Impuls.

Grade die Vorstellung eines Lebens, das seinen absoluten Wert in sich hat, scheint den Menschen heutzutage abhanden gekommen zu sein. Seelen sagt, daß in England die meisten Eltern, wenn man sie frage, welche Ideale sie für die Entwicklung ihrer Kinder hegten, es sehr schwierig finden würden, darauf zu antworten. Sie erstreben vielleicht eine geeignete soziale Stellung für sie, ein genügendes passendes Einkommen, und finden es hart, wenn sie sich daneben nicht ausreichend amüsieren können. Verhältnismäßig nur sehr wenige würden klüger auf die Frage antworten: Was ist der letzte Zweck des Daseins? — es sei denn, daß aus irgend einem Winkel unsres Gedächtnisses als Antwort hervorklingt, verstärkt von dem ersterbenden Echo der mittelalterlichen Theologie: Des Menschen Hauptziel ist Gott zu loben und seiner zu genießen in Ewigkeit. Verwirklichen wir, was jenes Wort meint: „Gottes genießen in Ewigkeit?" Die Denker des Mittelalters sagen, daß wir dasjenige zu unserm Nutzen gebrauchen, was wir um des Zieles willen begehren, zu dem es hinleitet; und daß wir das genießen, was wir um sein selbst willen begehren. Nutzen ist daher dem Genießen untergeordnet; und da alle guten Dinge zu dem vollkommenen Ursprunge alles Guten hinleiten, so viel und so berechtigt wir uns ihrer auch freuen mögen, in gewissem Sinne gebrauchen wir sie doch nur zu unserm Nutzen. Gottes allein können wir immerdar genießen, und „uns sein freuen in Ewigkeit". Augustin erklärt, alle menschliche Übertretung bestehe darin, daß wir uns dessen freuten, was wir nutzen sollten, und das nutzten, dessen wir uns freuen sollten. Ein tiefes Wort. Denn wenn wir die wahre Ordnung der Dinge verkehren, und das höhere Leben dem niedern dienstbar machen, unser Ziel in dem finden, was nur Mittel sein, und unser Mittel in dem, was unser Ziel sein sollte, so genießen wir, was wir nutzen sollten, und nutzen, was wir genießen sollten.

Heutzutage haben wir die Würdigung des Nutzbaren und zu Genießenden seltsam verkehrt. Wenn wir von genießen sprechen, so meinen wir verzeihliche Erholungen und Vergnügungen, die nur so weit gerechtfertigt erscheinen, als sie uns instand setzen hernach um so nützlicher zu wirken. Wir haben die höhere Bedeutung des Begriffes genießen eingebüßt, weil wir uns beharrlich von der Vorstellung, der es entspricht, abgewandt haben.

Bevor wir aber nicht die verlorene Bedeutung dieses höheren „Genießens": des Genießens Gottes, menschlicher Liebe, der Wahrheit und Schönheit zurückgewinnen —; bevor wir nicht die Bedeutung eines Lebens, das wahr und wesentlich des Lebens wert ist, erkennen, wird uns selbst die Erwartung des Reiches Gottes auf Erden nur zu etwas „Nützlichem", sofern es uns zu Anstrengungen aufrüttelt; aber es würde uns keinen „Genuß" gewähren, wenn es wirklich käme. Denn wenn Gottes Wille tatsächlich auf Erden geschähe wie im Himmel, was bliebe noch übrig um dafür zu leben? Wolken von Stagnation und Langeweile würden auf unsre Einbildungskraft herab sinken; — oder aber, wir entgehen dem, indem wir behaupten, zum Fortschreiten sei immer noch Raum da. D.h. den ertötenden Folgen, die die Befriedigung unsrer angeblichen Bedürfnisse mit sich führe, werde entgegengewirkt durch unser weiteres Bedürfnis nach Etwas, das wir noch nicht erhalten hätten.

Sicherlich können wir den Fortschritt schätzen, nicht bloß als Abwechslung und Bewegung, sondern um der bleibenden Schätze willen, die er uns bringt — Schätze der Erkenntnis und der Liebe, deren Besitz zugleich höchste Aktivität und tiefster Friede ist. Wenn wir sagen, daß in dem idealsten Lebenszustand, den wir uns vorstellen können, Raum für Fortschritt sein wird, so meinen wir, daß keine Vorstellung, die wir uns jetzt vom Leben bilden können, die Möglichkeiten an Seligkeit erschöpft, die sich entfalten werden, je weiser und besser wir werden; ferner, daß fortschreitende Veredlung das Gesetz ist, auf dem das Ergreifen des höchsten uns zugänglichen Lebens beruht. Wenn wir aber wähnen, das Leben habe uns nichts gebracht und gewähre uns nichts, das wirklichen, wesentlichen, bleibenden Wert habe; nichts, das es verdiene, ein Besitz fürs Leben zu sein, alles nur Dinge, die zu anderem überleiten; wenn wir glauben, sie ergreifen bedeute Enttäuschung, und daß wir wirklich nie wünschen sollten, den uns möglichen absolut höchsten Zustand wirklich zu erreichen, weil das Leben viel mehr in dem bestehe, was wir nicht haben, als in dem „Genuß" dessen, was wir erreicht — dann ist unsre ganze Sehnsucht Widerspruch in sich selbst, und wir haben den wahren Sinn des Lebens verloren.

Wir beten: dein Wille geschehe auf Erden wie im Himmel. Flößt uns aber der himmlische Begriff, Gottes zu genießen, Scheu ein, dann

tragen wir unser irdisches Ideal in den Himmel hinein und kehren die Bitte um, wähnend, Gottes Wille werde sich im Himmel erfüllen wie auf Erden. Der Begriff der Anschauung Gottes, des wahren Einsseins mit ihm, ist unsrer modernen Theologie entschwunden, und der Himmel des Landschaftgärtners, des Tapezierers und Juweliers erscheint uns natürlich unangemessen (einerlei ob es sich um Miltons beredte Unwirklichkeiten handelt oder um den naiveren Glanz, in den Bunyan seine Vorstellung taucht). So haben wir angefangen, uns das Jenseits als „endlosen Fortschritt" vorzustellen. Endloses Fortschreiten, wohin? Zu etwas, das nur so lange interessant bleibt, als wir uns ihm beständig nähern, ohne es je zu erreichen. Wären wir angelangt, dann wäre auch die Illusion vorüber. Stagnation und Langeweile wäre wiederum unser Teil. Das endlose Fortschreiten zur Vollkommenheit ist nur ein Ausdruck für die endlose Verzögerung der Vollendung, die wirklich nur solange willkommen ist, wie wir sie nicht genießen.

Aber das ist nicht alles. Der siegreiche Fortschritt hat nicht nur das irdische und himmlische Leben des Menschen aufgesogen; er hat sich des Gottesbegriffs selbst bemächtigt. Die Menschen bedürfen einer fortschreitenden Gottheit, fähig ihr Leben durch aufeinander folgende Erfahrungen zu bereichern und zu steigern, und ohne jene furchtbare Endgültigkeit und Abgeschlossenheit, die ihre Herzen eisig durchfrösteln. Ein Christus mit begrenzter, sei es auch mit selbstbegrenzter Erkenntnis, ein Christus, der ein tätiger Teilnehmer an den Kämpfen des Lebens ist und seine Siege noch nicht errungen hat, sondern erst erringt, ist der Gott, den unsre Zeit verlangt. Es ist Gefahr, daß die Idee des ewigen Lebens auch aus unsrer Gottesvorstellung schwindet. Gott ist uns ein Wesen geworden, das das Leben der Zeitlichkeit lebt, der abwartet, was die Zeit heraufführt und wie seine Geschöpfe die Gaben, die er ihnen gegeben hat, benutzen. Wir hören von einem Gott, der uns pathetisch aufruft, ihn in seinem Kampf wider das Böse zu unterstützen, ebenso wie wir ihn um seine Hilfe angehen. Wenn wir uns Gott so vorstellen, dann ist er wirklich nicht ewig. Aber die Ewigkeit selbst ist nicht so leicht zu bannen. Wenn wir sie aus unsrer Gottesvorstellung ausschalten, so stellt sie sich ehrfurchtgebietend hinter sie. Gott selbst haben wir in den Strom und die Folge der Zeit verwickelt. Da erhebt sich über ihn das eherne Schicksal, das ihn und uns in seiner Faust hält, die Bedingungen vorschreibt, unter denen Gott ringen soll sein Ziel zu erreichen, ihn an Gesetze und Notwendigkeiten bindet, die weder Modi seines Seins noch Formen seiner Selbstbehauptungen sind, sondern Notwendigkeiten, denen er sich unterordnen muß. Und das Schicksal, nicht Gott, ist dann der furchtbare Hintergrund der Ewigkeit.

Obwohl es schwierig ist, solch Credo anders zu bezeichnen wie als philosophischen Atheismus, ist es Gott sei Dank nicht unvereinbar mit tiefer Frömmigkeit und dem feierlichen Bewußtsein einer Gemeinschaft mit dem

Ewigen. Das Bilden von Formeln ist größtenteils Verstandessache; und glücklicherweise können solche, deren philosophische Glaubensbekenntnisse einander gegenseitig verdammen, nebeneinander zum Gebet niederknien, und Schulter an Schulter in dem Kampf des Lebens kämpfen, sich allein ihrer Bruderschaft und Eintracht bewußt. Dennoch ist es kein Wunder, wo solche Religionsformeln in Umlauf sind, daß die Seelen selbst derer, die ihnen zustimmen, und noch mehr derer, die sie völlig verwerfen, mit einem Gefühl der Erleichterung ihre Zuflucht nehmen zu der Vorstellung des zeitlosen, unbedingten Seins Gottes und des absoluten Lebensgenusses in ihm.

Gott ist ewig. Ihm ist alles wo — hier und jedes wann — heut. Er triumphiert in endloser Seligkeit, der erhabene Endzweck alles Daseins. Er erfaßt die Fülle unermeßlichen Lebens in Einem. Er schaut das Ende von Anbeginn. Seiner zeitlosen Ewigkeit hat die Zukunft nichts zu geben, noch kann die Vergangenheit ihr etwas nehmen. Seinem „Heut" sind alle Zeiten gegenwärtig; und wenn wir unsre Seelen zu ihm erheben, schmecken wir etwas von dem Leben, zu dem uns nicht Fortschritt der Zeit, sondern Genuß der Ewigkeit hinleitet und teil haben läßt an seinem Sein. Enthalten nun diese Sätze wirklich positive Vorstellungen? oder sind es nur hochtönende Phrasen? Formeln sind gefährlich. Es ist leicht, von der Ewigkeit reden als der beharrenden Wirklichkeit, die hinter dem Fluß der Zeit liegt und selbst zeitlos ist. Es ist nicht sehr schwierig, eine Art Geschicklichkeit in Anwendung solcher Phrasen zu erlangen und sie zu einer schwindelhaften Lösung von Problemen zu verarbeiten, die tatsächlich unlösbar sind. Es gibt auch hier eine heuchlerische Art von zeitlosem und raumlosem Dasein zu sprechen, wie auf allen Gebieten. Wir wollen uns darum allen Ernstes fragen, was wir unter zeitlosem Dasein verstehen.

Wir mögen uns anstellen wie wir wollen, wir können Raum und Zeit nicht objektiv aus dem Dasein fortdenken. Große Anstrengungen sind von Denkern alter und neuer Zeit gemacht worden, um dies Unmögliche zu erreichen, aber sie sind gescheitert und mußten scheitern. Wenn wir sagen, die Zeit werde verschlungen von der Ewigkeit, so sagen wir etwas, das wir uns ganz und gar nicht vorstellen können. Wohl mögen wir uns oder Gott in einem Zustand des Seins denken, das keine Beziehung zur Zeit hat, zu dem darum die Zeit keine Beziehung, und über den sie keine Gewalt hat. Aber auf dem Untergrund unsres Bewußtseins bleibt der Vorbehalt, daß die Zeit trotzdem weiterrückt, obwohl nichts materielles oder eine Folge seelischer Erfahrungen vorhanden ist, ihren Fortschritt zu markieren. Dieser Vorbehalt mag unphilosophisch sein, aber er ist menschlich und unausrottbar. Wir können uns die Zeit nicht fortdenken. Aber manche unsrer Erfahrungen weisen darauf hin, daß, je mehr wir uns unsrer höchsten Verwirklichung nähern, wir uns dem Bereich der Zeit

enthoben fühlen. Danach müssen wir uns das Dasein des höchsten Wesens als zeitlos vorstellen, und unser eignes Leben, sofern es göttlich ist, solchen Daseins teilhaftig.

Wenn das Gefühl vollkommener Einheit und Einfalt unser ganzes Sein beherrscht, hört das Bewußtsein der Aufeinanderfolge auf; wir wissen nicht, ob wir Minuten oder Stunden der Zeit entrückt waren. Wir können die Zeit nicht fortdenken, aber wir können uns vorstellen, daß unsre Beziehung zu ihr aufhört.

Nach unsrer gewöhnlichen Erfahrung beruht die Bedeutung, die vergangene, gegenwärtige oder zukünftige Dinge für uns gewinnen, wesentlich auf unsrer körperlichen Organisation als Träger der seelischen Erlebnisse. Gewöhnlich eignet den Erfahrungen, die mit einem gegenwärtigen Eindruck unsrer Nerven zusammenhängen, eine größere Lebhaftigkeit als der Erinnerung an frühere. Aber nicht immer. Oft ist uns die Vergangenheit lebendiger als unser gegenwärtiges Leben, und lebendiger, als da sie Gegenwart war. Es ist ferner ein Gemeinplatz, daß das Vorausempfinden von Erlebnissen oft einen lebendigeren, heftigeren Eindruck hervorruft als ihr tatsächliches Geschehen, selbst wo es sich nicht um Enttäuschungen handelt. In solchen Fällen tauschen Vergangenheit und Gegenwart oder Vergangenheit und Zukunft die Bedeutung, die sie gewöhnlich für uns haben.

Aber wir gehen noch weiter. Mozart erzählt uns, daß seine Kompositionen ihm manchmal aufgegangen seien, nicht als eine Folge von Tönen und Akkorden, sondern als ein zugleich erklingendes Ganze. Und gilt nicht Entsprechendes für uns alle, je nach den Grenzen unsrer musikalischen Befähigung? Wenn wir den zweiten Takt eines Musikstückes hören, ist damit der erste verklungen? Wenn es so wäre, dann gäbe es gar keine musikalische Tonfolge. Grade weil dasjenige von dem Stück, was wir schon gehört haben, in gewisser Weise noch in uns nachklingt, können wir ihm überhaupt mit verständnisvoller Erregung folgen. Und wenn wir das Stück gut kennen, so ist nicht nur, was wir gehört haben und was wir hören, sondern auch was wir hören werden, das, was den gegenwärtigen Eindruck hervorbringt. So auch in der Literatur. Man vergleiche die fieberhafte Spannung, mit der wir einem unbekannten Stück oder einer Erzählung folgen, und das Gefühl, mit dem wir Agamemnon, die göttliche Komödie oder König Lear lesen, die wir kennen. Wie roh, seicht und unreif ist die Erwartung des Kommenden, verglichen mit dem Bewußtsein des völlig einheitlichen, feierlichen Gefühls für die Schönheiten in dem andern Falle.

Dasselbe gilt vom Leben. Wohl wissen wir nicht, was es uns bringen wird; wir wissen nur, was er uns gebracht hat. Unsre tiefsten und reichsten Erfahrungen aber schließen sich um die Vergangenheit und wandeln

sie um, so sehr, daß selbst die scheinbare Unwiderruflichkeit, die wir für das entscheidendste Merkmal der Vergangenheit halten, sich als Illusion erweist. Die Vergangenheit ist in Wirklichkeit nicht unwiderruflich. Wir machen sie in hohem Maße zu dem, was wir wollen. Einzelne Erfahrungen sind an sich nur unverständliche Bruchstücke. Erst als Teile eines Ganzen erlangen sie Bedeutung. Und was ist das Ganze, aus dessen Teilen unsre Vergangenheit besteht? Steht es unwiderruflich außerhalb unsrer Herrschaft? Nein, unsre Vergangenheit wie unsre Zukunft ist das, wozu wir sie machen. Sie ist ein Bruchstück, das seiner Auslegung harrt, ja seiner Vollendung, seiner wahren Neuschöpfung aus dem Ganzen heraus.

So stellen sich denn, selbst für unsre Erfahrung, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als zufällige Wandlungen dar, die Bedeutung nur aus den relativen Verhältnissen gewinnen, in denen sie zu unsrer Gesamtorganisation stehen, nicht aber eine solche wesentlich in sich selbst haben. Ihre scharfen Unterschiede scheinen sich der auflösenden, verschmelzenden Kraft unsrer höheren, intensiveren Erfahrungen zu fügen; und damit gewinnen wir eine Ahnung vom ewigen Leben.

Sollten wir wirklich ernstlich glauben, die Zeit habe für Gott dieselbe Bedeutung, die sie in Momenten der Alltäglichkeit für uns hat? Sollen wir annehmen, es sei für ihn von Bedeutung, ob sich etwas gestern, heut oder morgen ereignet? Sind nicht die Dinge, die sein werden, ein ebenso wirklicher Teil seines unendlichen Lebens wie die Dinge, die waren? Muß seinem Bewußtsein eine Sache entschwinden, damit eine andre hervortrete? Oder ist in seinem erhabenen, allumfassenden Sein etwas, das einer momentanen Nervenerregung und sinnlichen Wahrnehmung entspräche, die allein imstande ist, Gegenwart von Zukunft und Vergangenheit in unserm Bewußtsein zu scheiden? Fügt der Fortschritt der Zeit seinen Erfahrungen wirklich etwas hinzu, und erfüllt allmählich sein Sein? Erfüllt es woraus und mit was? Gibt es denn außerhalb des Unendlichen Quellen, aus denen er schöpfen kann und seine Schätze vermehren? Und bedarf er der Erquickung des Gedankens, daß wenigstens diese Quellen unerschöpflich sind, so daß auch er ewiglich „nachahmen müßte durch Fortschreiten das Leben, das er durch verweilen nicht erfassen könnte"?

Nein, Gott ist ewig, und der Mensch kann nach seinem Maß an seinem ewigen Leben Teil haben. Zeitliche Geschöpfe, die wir sind, wir können uns höher und höher erheben, je mehr unser Leben erstarkt und sich zu einem Leben vertieft, für das die Zeitfolge nicht bedeutungslos wird, dem sie aber weniger und weniger bedeutet, während die Zusammengehörigkeit des Daseins uns immer bedeutungsvoller wird. Auch wir, mögen nach unserm Maße, in dem wir Gott schauen, schauen wie Gott schaut. Der leidenschaftliche Aufschwung des Suchens und Ringens darf der tiefen Freude gefunden und gesiegt zu haben Raum geben. Das

Leben der Erkenntnis und Liebe wird köstliche und wertvolle Wirklichkeit. Wir können ein Leben kosten, das nicht nur des Strebens, auch des Gewinnens und des Genießens wert ist.

Es wäre wohl ein eitles, willkürliches Beginnen, wollten wir sagen, daß jeder unter uns sich ein Leben bereiten könne, das unabhängig von allem sei, das die Zeit geben oder nehmen kann. Dennoch, gerade das, was die Zeit nicht nehmen kann, ist unser köstlichstes Gut. Sofern wir Liebe besitzen, die das überlebt, woran sie gehangen —; sofern wir Weisheit besitzen, die uns bleibt, obwohl die Erkenntnis, der sie entstammt, verwelkt; — sofern unser Genießen uns ein Bewußtsein von dem Wert des Lebens verliehen, das über jeden Zusammenbruch, jedes Elend, das uns aufbehalten sein mag, triumphiert; — in sofern unsre Trübsal uns in die umfassende Gefolgschaft menschlichen Leidens und menschlicher Qual getaucht hat und uns eine Zartheit verliehen, die stand hält, wenngleich Jahre friedlichen Behagens über uns hingehen sollten; — in sofern wir ein Leben gewonnen haben, das dem Wandel oder der Wirkung der Zeit nicht unterworfen ist; — soweit wir ein leises Bewußtsein von ewigen Realitäten besitzen: so weit können wir fühlen, daß wir Gott schauen, und mögen fragen, obwohl mit schaudernder Demut, ob wir nicht in gewissem Grade sehen, wie Gott sieht?

Wie unendlich gering auch das sein mag, was wir erlangen — und so ausgedehnt die unerschöpflichen, ja unrealisierbaren Möglichkeiten vor uns liegen —, wie erbarmungslos der Aufruf zum Dienst und die Forderung, daß wir unsre Anstrengungen für uns selbst und andre nutzbar machen sollten, an uns ergehen, wie heiter unsre Antwort auch ausfallen möge — wie tief die Leidenschaft und wie einschneidend das Bedürfnis nach Fortschritt auch sei —: trotzdem sollen wir wissen, was es heißt „genießen" und sollen nicht nur nach dem ewigen Leben streben, sondern es in gewissem Maße auch besitzen.

Wenn wir so das Leben in und mit Gott als lebenswert begreifen, nicht wegen seines Ziels, sondern um sein selbst willen; wenn wir so das Leben als Ganzes, Liebe und Erkenntnis als ewigen Genuß erfassen, so wird uns das sicherlich in ein Leben des Fortschritts und des Tuns zurückwerfen und uns dessen Bedeutung nur lebendiger verwirklichen lassen. Denn das Bewußtsein seines inhärenten Widerspruchs ist aufgehoben, und der zerstückelte Verkehr mit Gott, mit der Natur und den Menschen zu wahrer Gemeinschaft vertieft.

Fortschritt hat seine Bedeutung, wenn er ein Ziel hat. Denn damit hat der Kampf gegen die Feinde des Lebens, das Sammeln und Verteilen der Mittel zum Leben — Bedeutung erlangt. Damit haben die feinen Fäden zeitlicher Aufeinanderfolgen die verklärende Berührung der Ewigkeit erfahren. Damit können wir uns der Gegenwart hingeben und das Joch

der Zeitlichkeit tragen in vertieftem Glauben, geklärter Hoffnung und glühender Liebe. Denn wir fechten nicht als solche, die durch die Luft streichen, sondern die da wissen was Leben heißt. Weit möchten wir die Tore des Lebens auftun für uns und unsre Brüder, um einzugehen und Gottes Leben zu leben.

Berichte.

Aus der religionsgeschichtlichen Arbeit der Gegenwart.

Zur Einführung in das Studium der allgemeinen Religionsgeschichte.

Von **Cajus Fabricius.**

Inhalt: 1. Von der Notwendigkeit der Beschäftigung mit allgemeiner Religionsgeschichte. 2. 3. Erste Hilfsmittel: Ein Wörterbuch und ein Schulbuch. 4.–6. Bücher über primitive Religion, Buddhismus und Islam. 7. Ein Lehrbuch der allgemeinen Religionsgeschichte.

1.

Die Religionen der Erde fordern heute unser lebhaftes Interesse. Jede Zeitung führt uns über die ganze Erde; und immer wieder lesen und hören wir allerlei merkwürdige Einzelheiten von den Religionen der Völker. Da muß das Verlangen erwachen etwas Zusammenhängendes über dieses gewaltige Phänomen der Menschheitsgeschichte zu erfahren.

Eine ernstliche Beschäftigung mit diesem Gegenstande ist um so nötiger, als auf der einen Seite die christliche Mission um unsere Teilnahme und unsere Gaben bittet, – gegründet auf den Anspruch des Christentums, die Religion der Welt zu sein –, während auf der anderen Seite Stimmen laut werden, die da sagen: „Der Pantheismus und Atheismus Indiens oder der reine Monotheismus des Islam ist mindestens ebenso geeignet, wenn nicht geeigneter als das Christentum, die Religion der Menschheit zu werden, und überhaupt enthält die außerchristliche Religionsgeschichte so viel Herrliches und Erhabenes, daß es anmaßend erscheinen muß, eine bestimmte Religion für die allgemeingültige zu erklären." Andre unternehmen es, auf Grund religionsgeschichtlicher Studien, aus den vorhandenen höchsten Formen religiösen Lebens die Menschheitsreligion der Zukunft zu konstruieren. Über alle Fragen dieser Art können wir nur aus eigener Kenntnis der Sache heraus ein selbständiges Urteil gewinnen.

Aber auch wenn solche Fragen nicht existierten, auch wenn es keinen Kampf um die Herrschaft zwischen den Religionen gäbe, so würde doch die Wissenschaft als solche die Beschäftigung mit allgemeiner Religionsgeschichte fordern. Eine ungeheure, immer wachsende Fülle von Material aus dem religiösen Leben der Völker wird vor uns ausgebreitet und harrt

der Verarbeitung. Es will verglichen, geordnet, zusammengefaßt sein. Dazu bedarf es einer intensiven wissenschaftlichen Arbeit von Generationen.

Aber nicht nur für die Wissenschaft überhaupt, sondern speziell für die christliche Theologie ist die Beschäftigung mit den außerchristlichen Religionen von hoher Bedeutung. Ich bin allerdings nicht der Meinung, die christliche Theologie müsse sich in allgemeine Religionswissenschaft auflösen. Wie für den Juristen das einheimische Recht die Hauptsache, das ausländische Nebensache ist, wie der Mediziner die vergleichende Anatomie nur nebenbei studiert, so gehört auch die Beschäftigung mit fremden Religionen nicht in das Zentrum, sondern an die Peripherie der theologischen Arbeit. Wir müssen unsere beste Kraft nach wie vor der Erkenntnis des Christentums widmen. Aber als Rahmen für die Wissenschaft vom Christentum ist die allgemeine Religionsgeschichte nicht zu unterschätzen. Gerade für das Verständnis der Eigentümlichkeit der eigenen Religion, des Unvergleichlichen und zugleich des Allgemeinmenschlichen in ihr, ist eine Kenntnis der fremden Religionen unerläßlich.

Nach alle dem ist es höchst dankenswert, daß der Herausgeber dieser Zeitschrift den Plan gefaßt hat, seinen Lesern regelmäßig Berichte aus der religionsgeschichtlichen Arbeit der Gegenwart vorzulegen.

Er hat die Güte gehabt, vor einigen Monaten mir diese Aufgabe zu übertragen, und ich entledige mich ihrer hier zum ersten Mal, indem ich die wichtigsten Werke der letzten Jahre zum Gegenstand der Besprechung mache, soweit sie der Redaktion von den Verlegern zur Verfügung gestellt worden sind.

2.

Wer über einen wissenschaftlichen Gegenstand eine erste kurze Orientierung sucht, greift gerne zu einem Lexikon. Ich bin in der glücklichen Lage auf ein umfassendes lexikalisches Werk zu verweisen, das jenes erste, wissenschaftliche Bedürfnis auch im Gebiet der Religionsgeschichte aufs beste befriedigt. Seit einigen Jahren erscheint ein „Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung" unter dem Titel: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" (unter Mitwirkung von H. Gunkel und O. Scheel herausgegeben von F. M. Schiele und L. Zscharnack).[1])

Das Lexikon hat sich folgende Aufgaben gestellt:

1. Es will die christliche Religion nicht bloß als historische Größe darstellen, sondern will ganz besonders auch das religiöse Leben der Gegenwart berücksichtigen. Außer der Religion sollen aber auch die angrenzenden Kulturgebiete behandelt werden, wie Philosophie und Einzelwissenschaften, Kunst und Literatur, Politik und Recht, Erziehung und Wirt-

[1]) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Bd. 1–3 (A.-L.) 1909–1912. Geplant sind fünf Bände, die ca. 1914 vollendet sein sollen. Der vierte Band hat bereits zu erscheinen begonnen.

Das Werk kann auch in Lieferungen bezogen werden. Die Bände sind recht umfangreich (2128, 2194 und 2448 Spalten). Es wäre vielleicht dem Unternehmen förderlich, wenn der Verlag auch eine Ausgabe in Halbbänden veranstaltete. Die drei ersten Bände lassen sich sehr gut in Hälften teilen, ohne daß ein Artikel zerschnitten wird. – Preis: 23, 23, 27 Mk., geb. 26, 26, 30 Mk.

schaft. Aus der Geschichte des Christentums soll namentlich das geboten werden, was für die Gegenwart grundlegende Bedeutung hat.

2. Neben dem Christentum sollen die übrigen Religionen der Erde in ihrem Wesen und in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden, in der Absicht, dadurch zugleich der modernen vergleichenden Religionswissenschaft zu dienen.

3. Die Sprache soll gemeinverständlich sein. Denn es wird an einen Leserkreis gedacht, der weit über den der Fachtheologen hinausliegt. Das Lexikon wendet sich an die Akademiker aller Fakultäten, die modernen Politiker im weitesten Sinne des Wortes, an die Pfarrer aller Kirchen, die Lehrer aller Schulen, an die gebildeten und bildenden Frauen, die Journalisten und Schriftsteller und außer diesen, die an der geistigen Führung des Volkes teilnehmen, an alle die, welche ohne Beruf oder Neigung zur Führerschaft doch ein selbständiges Interesse an der religiösen Bewegung der Gegenwart nehmen.

Sieht man die bisher geleistete Arbeit an, so muß man sagen, daß das Programm in erfreulichster Weise zur Ausführung gekommen ist. Selbstverständlich fällt bei einem so groß angelegten Unternehmen nicht alles gleichmäßig vollkommen aus. Ein Heer von wissenschaftlichen Mitarbeitern läßt sich nicht einexerzieren wie ein Infanterieregiment. So kommt es, daß hie und da die Wißbegier des Nachschlagenden unbefriedigt bleibt. Aber im ganzen muß zugestanden werden, daß dieses Wörterbuch zu denjenigen gehört, die den Benutzer selten ganz im Stiche lassen. Besonders wertvoll ist das System von Wegweisern, das den Suchenden von kleineren zu größeren und von größeren zu kleineren Artikeln schickt und so das Ganze aus einem wüsten Chaos zum einheitlichen Organismus macht.[2])

Im Mittelpunkt des Werkes steht, wie sich's gebührt, die christliche Religion. Die Hauptmasse der Artikel fällt ins Gebiet der Bibelwissenschaft, der Kirchen- und Dogmengeschichte, der Dogmatik, Ethik und Apologetik, der praktischen Theologie, des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik. Als besonders umfang- und inhaltreich nenne ich die Artikel: Bibel, Bibelwissenschaft, Christologie, Deutschland, synoptische Evangelien, Frau, Gebet, Glaube, Gott, Heidenchristentum, Heidenmission, Jesus Christus, Innere Mission, Johannesevangelium, Kirche, Kirchenbau, Kirchenlied, Kirchenverfassung, christliche Literaturgeschichte.

Eine große Anzahl von Artikeln dient den Bestrebungen, die — nach den programmatischen Ausführungen für das Wörterbuch charakteristisch sind. Wer sich über die Lage der Religion in der Gegenwart orientieren will, findet hier Nachrichten über: evangelische Allianz, Altkatholiken, Christentum (seine Lage in der Gegenwart,) deutsche Christentumsgesellschaft, Christliche Welt und Freunde der Christlichen Welt, Einigungsbestrebungen, Engländerei im kirchlichen Leben, Erbauung an Natur und Kunst, moderne Ersatzreligionen,

[2]) Dieses System macht einen alphabetischen Registerband überflüssig. Es scheint mir aber sehr wünschenswert, daß nach Vollendung des Werkes ein vollständiges systematisches Verzeichnis der Artikelüberschriften veröffentlicht wird, ähnlich dem Entwurf, der schon beim ersten Erscheinen ausgegeben wurde.

Ethische Kultur, Evangelische Vereinigung, Freimaurerei, Gebetsheilung, Gemeindeorthodoxie, Gemeinschaftschristentum, Germanisierung des Christentums, Heilsarmee, Jesus Christus in der Gegenwart, Katholikentage, Keplerbund, deutsch-evangelischer Kirchenausschuß, Kirchenregimentschristentum, Lehrverpflichtung und Lehrfreiheit, Lex Heinze, Liberalismus und Kirche, Los von Rom-Bewegung, Luthertum.

Die Darstellung angrenzender Kulturgebiete und ihrer Beziehungen zur Religion dienen Artikel wie: Darwinismus, Entwicklungslehre, Erkenntnistheorie, Geschichtsphilosophie, Idealismus, Intellektualismus, Kulturwissenschaft und Religion. — Erziehung, Fürsorgeerziehung, Kinderarbeit, Kleinkinderpflege; — Christusbilder, griechisch-römische religiöse Kunst, christliche Kunst, Kunst und Religion; — Agrargeschichte, Agrarpolitik, Arbeit, Bauer, Bevölkerung, Christlich-sozial, Frauenfrage, Geld und Kredit, Genossenschaften im Wirtschaftsleben der Gegenwart, Gewerbe, Handel, Handwerker, Heimarbeiter, Katholisch-sozial, Klassen und Klassenkampf.

Dazu kommen zahlreiche biographische Nachrichten nicht nur von Theologen, sondern auch von Philosophen und Pädagogen, Künstlern und Schriftstellern, Politikern, Naturforschern und Katholiken; namentlich des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart.

Man sieht aus diesen Andeutungen, wie groß die Fülle der Themata ist, die in dem Wörterbuch behandelt werden, und ich darf hinzufügen, daß die Art der Behandlung durch die Eigenschaften ausgezeichnet ist, die man von einem Lexikon erwartet: Kürze und Sachlichkeit.

Wenden wir uns nun zu dem speziellen Gebiet, dem dieser Bericht gewidmet ist, zur außerchristlichen Religionsgeschichte, so ist von den drei ersten Bänden zu sagen, daß sie nicht so viel Material enthalten, als man nach dem Programm erwarten mochte. Es muß aber anerkannt werden, daß die verhältnismäßig wenigen religionsgeschichtlichen Artikel zum Teil sehr umfangreich und inhaltreich sind.

Wer sich über die Religionen der sogenannten primitiven oder Naturvölker von heute orientieren will, findet weder einzelne Artikel über die wilden Stämme der verschiedenen Erdteile, noch eine zusammenhände Darstellung der Grundzüge der primitiven Religion. Der Artikel „Heidentum", der dem Plane nach wohl eine solche Darstellung enthalten sollte, bringt nur die christlich-theologische Beurteilung des Heidentums. Hoffentlich wird diese Lücke in den letzten Bänden ausgefüllt. Bisher scheint allerdings ein Artikel: „Religionen der Naturvölker" oder „primitive Religion" nicht geplant zu sein. Über wichtige Stücke der primitiven Religion erhält man schon jetzt Auskunft in besonderen Artikeln wie: Ahnenkult, Alchemie, Amulette, Animismus. Auch einzelne primitive Religionen des Altertums sind berücksichtigt, wie sich aus der folgenden Übersicht ergeben wird.

Ausführlich werden die großen Kulturvölker des Altertums behandelt, mit der das alte Israel in engen Beziehungen stand: die Ägypter einerseits, die Babylonier und Assyrer andrerseits. In diesen Artikeln sind besonders inhaltreich (und sogar durch Abbildungen illustriert) die Abschnitte, die sich mit den Religionen (in systematischer Anordnung: Quellen, Gottesvor-

stellungen, Kultus, Mythologie) beschäftigen. Die während der letzten Jahre viel umstrittenen Parallelen in der israelitisch-jüdischen und der babylonisch-assyrischen Überlieferung (Urgeschichte, Patriarchen- und Mosesgeschichten, sittliche Forderungen, Kultus, babylonische Götterprädikate und israelitischer Gottesglaube, der Synkretismus des 7. Jahrhunderts v. Chr.) werden in einem besonderen Artikel „Bibel und Babel" beleuchtet, der neben den Analogien auch die starken Unterschiede deutlich zur Anschauung bringt. Die nächste Umgebung der alttestamentlichen Religion soll in einem späteren Artikel „Nachbarvölker Israels" zusammenhängend beschrieben werden. Schon jetzt findet man Einzelheiten aus diesem Gebiet in den Artikeln: Arabien, Kanaanäer, Baal, Astarte, Aschera, Adonis, sowie in zahlreichen Abhandlungen, die dem israelitisch-jüdischen Volke und seiner Religion gewidmet sind. Diese selbst beschäftigt uns hier nicht, da sie als Vorstufe des Christentums von jeher in der christlichen Theologie Heimatsrecht genießt. — Zur außerchristlichen Religionsgeschichte gehört die Entwicklung des Judentums seit seiner Scheidung vom Christentum. Über diese Entwicklung erteilt der Artikel „Judentum" ergiebige Auskunft, der nicht nur die Geschichte vom Exil bis Hadrian, sondern auch die Geschichte von Hadrian bis zur Gegenwart vorführt. — Ausführlich dargestellt wird auch die letzte große Religion der semitischen Welt, der Islam (Allgemeiner Charakter und Ausbreitung, die religiösen Verhältnisse Arabiens vor dem Islam, Muhammeds Leben in Sage und Geschichte, M.'s religiöse Entwicklung, Voraussetzungen der Fortentwicklung des Islam, die rechtliche, die dogmatische, die mystische Entwicklungslinie, das orthodoxe System, das Recht, das Zauberwesen, die Sektenbildung, der Panislamismus der Gegenwart, die Zukunft des Islam). — Die jüdische Philosophie des Mittelalters und die islamische Philosophie werden in besonderen Artikeln behandelt.

Wenden wir uns von den Semiten zu den Indogermanen, so erhalten wir auch über ihre Religionen vielerlei Auskunft. Da finden wir Artikel über die Religion der alten Germanen (Quellen, Allgemeines, einzelne Gottheiten, Natur und Mensch, Kultus, Ende des germanischen Heidentums)[3]) und die Religion der alten Griechen (Allgemeines, Ererbtes und Entlehntes, verschiedene Schichten des religiösen Denkens, Seelenglaube, das Epos und die großen Götter, Dionysos, Religion und Philosophie, Religiosität und Kultus, Herrscherkult und Euhemerismus). — Aus der persischen Religion liegen Einzelheiten vor, wie Ahriman und Avesta. — Die Religionsmischung in der hellenistisch-römischen Welt soll zusammenhängend unter der Überschrift „Synkretismus" dargestellt werden. Schon jetzt werden Einzelheiten aus dieser Bewegung geboten, wie Attismysterien und Kaiserkult. — Was die indische Religionsgeschichte betrifft, so findet man bisher Artikel über den Buddhismus (Allgemeiner Charakter des Buddhismus, Leben und Lehre Buddhas, Geschichte und heutige Gestalt, religiöse Kunst des Buddhismus) und die Sekte des Jainismus (Der Stifter, die Lehre, Organisation und Geschichte). Alles übrige soll der Artikel „Vedische und Brahmanische Religion" enthalten.

[3]) Der geplante Artikel „Keltische Religion" ist nicht erschienen.

Endlich erhält man auch Nachrichten über die Religionen von China (einheimische Religion, besonders Konfuzianismus, fremde Religionen) und Japan (Schintoismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Christentum).

Ferner ist zu bemerken, daß manche Artikel, welche allgemeine Themata behandeln (wie z.B. der über Hochzeitsgebräuche) religionsgeschichtlich orientiert sind. So berücksichtigt der Artikel „Liebestätigkeit" neben dem Christentum den Islam, den Buddhismus und die chinesische Staatsreligion.

Ganz besondere Beachtung aber verdient unter den religionsgeschichtlichen Darbietungen des Wörterbuches der Artikel: „Erscheinungswelt der Religion (Phänomenologie)", der zu den umfangreichsten Stücken des ganzen Werkes gehört und wohl wert wäre, zu einem besonderen Buch ausgearbeitet zu werden, da er als ein vortrefflicher Schlüssel für das Verständnis religionsgeschichtlicher Entwicklungen gelten darf. Hier finden wir eine reiche Fülle religionsgeschichtlichen Materials in eigentümlicher systematischer Ordnung aufgespeichert. Es handelt sich allerdings nicht um eine Darstellung des gesamten religiösen Lebens der Menschheit; das religiöse Leben selbst und seine mancherlei Modifikationen, sowie die verschiedenen religiösen Vorstellungen von Gott, der Welt und dem Menschen stehen im Hintergrunde und kommen nur gelegentlich zur Sprache. Die Phänomenologie beschreibt — sagt der Verfasser (Edvard Lehmann) — „wie sich die Zustände des religiösen Gemüts, seine Gedanken, Gefühle und Bestrebungen äußern".

Unter diesem Gesichtspunkt bespricht der Verfasser I. Heilige Bräuche (Kultobjekte, Kulthandlungen, Kultstätten, Kultzeiten), II. Heilige Worte (lebendiges Wort und heilige Schriften), III. Heilige Menschen (heilige Personen und ihr Verhalten, Heiligung wichtiger Momente und Funktionen des menschlichen Lebens, heilige Gemeinschaften). Innerhalb der einzelnen Abschnitte ist der Stoff im ganzen unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung der Religion vom Magischen zum Geistigen dargestellt, d.h. der tiefere Sinn der religiösen Phänomene gibt hier das Einteilungsprinzip ab. (Die Magie wird außerdem in einem besonderen Abschnitt behandelt.)

Es wäre dankenswert, wenn die Modifikationen des religiösen Verhältnisses selbst (d.h. die magische, mythologisch-theosophische, rechtlich-sittliche und mystische Form der Frömmigkeit) in einer späteren Auflage des Wörterbuchs in einem zusammenfassenden Artikel etwa unter der Überschrift „Typen der Frömmigkeit" in ähnlich hervorragender Weise unter Berücksichtigung der gesamten Religionsgeschichte behandelt würden. Wenn sich daran drittens noch eine Darstellung der „Vorstellungswelt der Religion" von gleichem Charakter schlösse, worin man die verschiedenen Gedanken über Gott und Offenbarung, religiöse Kosmologie und Anthropologie zusammengestellt fände, so wäre damit der allgemeinen Religionswissenschaft ein großer Dienst geleistet.

Die meisten der eben angedeuteten Themata werden in den noch fehlenden Bänden einzeln behandelt werden. Auch der wichtige und leider bisher etwas fragmentarisch ausgefallene Artikel „Gott" wird darin voraussichtlich noch reichliche Ergänzung finden.

3.

Für den, der nicht in der Lage ist, ein Lexikon zu benutzen, gibt es noch einen zweiten Weg, auf dem er sich eine erste Kenntnis unseres Gegenstandes verschaffen kann: er greift zu einem Grundriß der allgemeinen Religionsgeschichte, der alle Religionen der Erde in ihrem inneren Wesen charakterisiert, ihre geschichtliche Entwicklung zur Anschauung bringt und durch reichliche Literaturnachweise den Weg zu tieferem Studium weist.

Als ein — allerdings sehr bescheidener — Versuch dieser Art kann das kürzlich erschienene Heft von Fiebig: „Religionsgeschichte und Religionsphilosophie“[4]) angesehen werden.

Hier findet man auf 30 Seiten allerlei wissenswerte Daten aus dem gesamten Gebiet der Religionsgeschichte. Die Eigentümlichkeiten der einzelnen Religionen sind im ganzen richtig charakterisiert. Auf die wichtigste gemeinverständliche Literatur der letzten Jahre wird hingewiesen[5]).

Das Buch will nicht nur den „Gebildeten der Gegenwart“, sondern besonders auch den „Schülern und Schülerinnen höherer Lehranstalten“ dienen. Für den letzteren Zweck enthält es zu viele Namen und Zahlen, ja vielleicht sogar zu viele Religionen. Wenn man es überhaupt für nötig hält, auf höheren Schulen Religionsgeschichte zu treiben, so soll man sich auf das Allerwichtigste, etwa auf die primitiven und die Weltreligionen beschränken und an diesen Punkten möglichst in die Tiefe gehen. Non multa, sed multum!

4.

Gerade aus den eben genannten Gebieten (den primitiven und den Weltreligionen) liegen mir mehrere Bücher vor, die tief in das Verständnis religiösen Lebens einführen und dabei doch gemeinverständlich sind.

In seinem Büchlein „Primitive Religion“[6]) entwirft uns Nilson ein buntes Bild der in der Menschheit weitverbreiteten Erscheinung, die wir als Geisterglauben und Magie oder noch besser als Gespensterglauben und Zauberei bezeichnen können. Die höchsten Wesen, zu denen sich der Mensch auf primitiver Stufe erhebt, sind spukende Geister, von Naturtrieben beherrscht, von geistiger Persönlichkeit noch weit entfernt, und der Verkehr des Menschen mit ihnen ist mehr physisch-mechanischer als geistig-persönlicher Art. Daß dies wirklich den Grundcharakter der primitiven Religion ausmacht, das zeigt der Verfasser an einer reichen Fülle von Beispielen, die nicht bloß dem religiösen Leben der sogenannten Naturvölker, sondern auch anderen Religionen, ja auch dem Aberglauben entlehnt sind, der zum

[4]) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1912, 44 S. Preis 0,90 *M*.

[5]) Der zweite (religionsphilosophische) Abschnitt des Buches (S. 32–43) ist zum Teil sehr verbesserungsbedürftig. Besonders seltsam berührt am Schluß des letzten Paragraphen (der das Christentum als die „vollkommene Religion“ behandelt) die Behauptung, die vollkommenste Form des Christentums sei der „liberale“ Protestantismus, während der „orthodoxe“ mit dem Katholizismus zusammengehöre — ein Urteil, das mehr die kirchenpolitischen Neigungen des Verfassers als wirkliche Sachkenntnis verrät und besser unterblieben wäre.

[6]) Religionsgeschichtliche Volksbücher, 3. Reihe, 13. und 14. Heft. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1911. 124 S. Preis 1 *M*, geb. 1,30 *M*.

Teil noch in christianisierten Völkern sein Wesen treibt. Die Darstellung ist nicht, wie man zunächst erwarten könnte, geographisch, sondern nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet (I. Die psychologischen Grundlagen. II. Tier- und Pflanzenkultus. III. Die Entstehung des Polytheismus. IV. Menschenkultus. V. Grab- und Seelenkultus. VI. Opfer und Gebet. VII. Zauberer und Priester. VIII. Geheimbünde und Mysterien. IX. Die Mythen). Der Verfasser ist zu dieser Einteilung berechtigt, weil — trotz des Wustes von Vorstellungen und Gebräuchen — doch überall der gleiche Grundcharakter herrscht.

5.

International wie die primitive Religion, wenn auch im Prinzip weit über sie erhaben, sind die heidnischen Weltreligionen, der Buddhismus und der Islam.

Eine leicht verständliche und übersichtliche Darstellung des Buddhismus liefert Edvard Lehmann in seinem Buch: Der Buddhismus als indische Sekte, als Weltreligion.[6a])

In lebendiger Sprache, erläutert durch zahlreiche Mitteilungen aus den Quellen, wird hier von einem hervorragenden Kenner der gesamten Religionsgeschichte ein Bild der Buddhistischen Religion entworfen, das mehr das spezifisch Religiöse charakterisieren als die äußeren Schicksale der indischen Sekte und der Weltreligion erzählen will.

Der Verfasser beginnt mit einer kurzen Darstellung des indischen Milieus, in welchem Gautama Buddha aufgetreten ist; insbesondere werden wir mit dem Brahmanismus, der Sankhalehre und der Jainasekte bekannt gemacht. Der größte Teil des Buches (S. 50—210) beschäftigt sich mit Gautama Buddha selbst, mit der Überlieferung von seinem Leben und besonders ausführlich mit seiner Verkündigung.

Gautama gilt dem Verfasser als historische Persönlichkeit (ca. 560 – 477 v. Chr.), deren wirkliches Leben allerdings nur noch undeutlich durch die reiche legendarische Überlieferung hindurchschimmert. Die Parallelen zwischen der Buddhalegende und der evangelischen Überlieferung des Lebens Jesu, denen ein besonderes Kapitel gewidmet wird, sind nach Lehmann nicht aus einer Wanderung der Buddhalegende nach Palästina zu erklären, namentlich deswegen nicht, weil das Hauptmotiv im Leben Buddhas (der reiche Jüngling, der das Weltleben verläßt) in der Geschichte Jesu fehlt. Der Verfasser neigt mehr dazu, die Analogien (wie manche Züge der Kindheitsgeschichte, die Versuchung, das Sammeln der Jünger, das Scherflein der Witwe und anderes), aus dem allgemeinen Parallelismus des menschlichen Lebens und Denkens abzuleiten.

Die Lehre Buddhas wird im Schema der „vier edlen Wahrheiten" abgehandelt: 1) Das ewige Wiedergeborenwerden zu immer neuen Existenzen ist Leiden. 2) Die Ursache des Leidens ist der Durst nach Dasein. 3) Die Aufhebung des Leidens wird erreicht durch das Aufgeben des Durstes

6a) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1911, 274 S., Preis 5 Mk., geb. 6 Mk.

nach Daſein[7]) mit dem Ziel des Nirvana, d.h. des Zuſtandes, in dem man von allem Daſeindurſt, von aller Leidenſchaft frei iſt. 4) Der Weg zur Aufhebung des Leidens iſt das Bettelmönchtum, d.i. der „Weg der Mitte" zwiſchen Weltlichkeit und asketiſcher Selbſtpeinigung.

Die letzten Abſchnitte von Lehmanns Buch geben einen Überblick über die Ausbreitung des Buddhismus in Indien, Tibet, China und Japan und einen Einblick in die innere Umbildung, die dieſe Religion ſehr bald nach ihrer Entſtehung erfahren hat. Die Lehre Buddhas lag, namentlich durch ihren Atheismus, dem religiöſen Denken des Volkes ſo fern und das Mönchsideal war ſo wenig geeignet, das Lebensideal aller Menſchen zu werden, daß der Buddhismus erſt viel maſſivere Formen annehmen mußte, wenn er die Welt gewinnen wollte. So haben ſich denn alsbald nicht nur (in philoſophiſchen Köpfen) pantheiſtiſche Spekulationen, ſondern es haben ſich auch (in den breiten Maſſen des Volkes) die Vorſtellungen von werdenden, ja auch von den vollendeten Buddhas im Himmel entwickelt, andrerſeits hat das Ideal aktiver Menſchenliebe Geltung gewonnen, ja noch viel mehr: der Buddhismus iſt in Bilderdienſt, Reliquienverehrung und Zauberei der gröbſten Art verſunken, lauter Dinge, die Gautama Buddha ferngelegen hatten.

Es iſt lehrreich, den Buddhismus in ſeiner urſprünglichen, echten Geſtalt mit dem Chriſtentum zu vergleichen, wie das denn auch Lehmann am Ende ſeines Buches unternommen hat. Man kann im Anſchluß an ſeine Darſtellung etwa folgende Züge hervorheben: In beiden Religionen herrſcht das Streben nach Erlöſung von dem, was widergöttlich iſt, im Buddhismus iſt das Widergöttliche das Weltdaſein überhaupt, im Chriſtentum iſt es die Sündhaftigkeit des menſchlichen Ich. Der Buddhiſt überwindet das elende Weltdaſein durch Eingehen in den göttlichen Zuſtand des Nirvana, durch Aufgeben des Willens zum Leben, ſchließlich durch Aufgeben des eigenen Ich überhaupt, wobei die Stimmung der Welt und der Menſchheit gegenüber von Wehmut und Mitleid beherrſcht iſt. Der Chriſt wird von ſeiner Sünde erlöſt durch die perſönliche Gemeinſchaft mit dem perſönlichen lebendigen Gott, die ihn zugleich zur freudigen Weltarbeit im Dienſt der Menſchheit anregt. Der Buddhismus richtet ſich alſo auf Verneinung, das Chriſtentum auf Bejahung des perſönlichen Lebens.

6.

Einen völlig anderen Charakter als der Buddhismus trägt die andere heidniſche Weltreligion: Der Islam.

[7]) Die zweite und die dritte Wahrheit werden vom Buddhismus näher erläutert durch die Lehre von der Kette der Urſachen, die zum leidvollen Daſein führen und deren ſchrittweiſe Aufhebung zur Befreiung vom leidvollen Daſein führt. Lehmann überſetzt die Glieder dieſer Kette: 1) Unwiſſenheit, 2) Anlagen, 3) Bewußtſein, 4) Individualität, 5) Die ſechs Sinne, 6) Berührung, 7) Wahrnehmung, 8) Durſt, 9) Hängenbleiben, 10) Werden, 11) Geburt (Exiſtenz), 12) Alter, Tod, Kummer, Klage, Schmerz, Trauer, Verzweiflung. Einen leſenswerten Kommentar zu dieſer unſerem Denken fremden Formel bietet die Abhandlung von Paul Oltramare: La Formule bouddhique des douze causes. Son sens originel et son interprétation théologique, Genf 1909, 53 S.

Da das hervorragendste zusammenfassende Werk der letzten Jahre über die Religion Muhammeds, das gleich zu nennen ist, eine gewisse Kenntnis der äußeren Geschichte dieser Religion voraussetzt, so sei zunächst auf ein Buch verwiesen, das geeignet ist, zur ersten Einführung zu dienen: Reckendorf, „Mohammed und die Seinen."[8]) Hier gewinnt man einen lebendigen Eindruck von der Persönlichkeit des Propheten, von der Umgebung in der er lebte, von seiner Wirksamkeit nicht nur auf religiösem, sondern auch auf politischem und wirtschaftlichem Gebiet, von seinen Kriegen, von seinen Gefährten, endlich — in aller Kürze — von der späteren Entwicklung seiner Religion. Es liegt dem Verfasser daran, zu zeigen, daß man dem Propheten Unrecht tut, wenn man ihn als „Betrüger" hinzustellen versucht. Er wurde zum Propheten aus innerstem Herzensdrange und stellte sich durch sein Auftreten in den schärfsten Gegensatz zu seiner Umgebung. In seinen letzten Jahren begnügte er sich dann freilich nicht mehr damit, durch die Macht der Rede zu wirken, sondern bediente sich vielfach der bedenklichsten Mittel (Waffen, Geld und List), um seine Macht zu erweitern.

Wer der Religion Muhammeds ein tieferes Studium widmen will, der greife zu den sehr gediegenen „Vorlesungen über den Islam" von Ignaz Goldziher,[9]) einem hervorragenden Kenner der Sache. Seine Darstellung umfaßt die gesamte Geschichte des Islam von seinen Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart. Die Dinge sind jedoch im ganzen nicht nach ihrer zeitlichen Abfolge, sondern nach allgemeinen Gesichtspunkten angeordnet (I. Muhammed und der Islam, II. Die Entwicklung des Gesetzes, III. Dogmatische Entwicklung, IV. Asketismus und Sufismus, V. Das Sektenwesen, VI. Spätere Gestaltungen). Überall ist der Blick auf die großen Ideen gerichtet, die Einzelheiten der geschichtlichen Entwicklung stehen im Hintergrunde und werden vielfach nur als Beispiele verwertet.

Welches sind aber die großen Ideen des Islam und die großen Züge seiner Entwicklung? Muhammed ist aufgetreten mit der Predigt von Allah als dem Gott, der vermöge seiner Allmacht am Tage des Gerichtes die Bösen in das Feuer der Hölle hinabstoßen und die Frommen ins Paradies führen werde. Allah ist der Gott, vor dem das sittliche Gewissen des Menschen erbeben muß. In seinen Reden zu Medina scheint dann Muhammed den Gedanken der unwiderstehlichen Allmacht Allahs in den Vordergrund gerückt und den Gedanken des Gerichts und der persönlichen Verantwortlichkeit mehr in den Hintergrund gestellt zu haben.

Aus diesem Grundcharakter der Verkündigung Muhammeds erklärt es sich, daß der Islam zur Rechtsreligion wurde und daß die Epigonen ihre Virtuosität namentlich in der Ausbildung eines kasuistischen Systems von Satzungen für den Gottesdienst und für das Menschenleben entfaltet haben. Die dogmatische Entwicklung ist weniger ergiebig, aber auch sie

[8]) 2. Band der Sammlung „Wissenschaft und Bildung", Leipzig, Quelle & Meyer, 1907, 134 S., Preis 1 Mk., geb. 1,25 Mk.

[9]) 1. Band der „religionswissenschaftlichen Bibliothek", Heidelberg (Winter), 1910, 341 S. Preis 8,40 Mk., geb. 9,20 Mk.

zeigt den Grundcharakter der muhammedanischen Religion, insofern es die Probleme der Willensfreiheit des Menschen und des Anthropopathismus in der Gottesvorstellung sind, die den Theologen Schwierigkeiten machen. Gegen die Festsetzung der schroffen Kluft zwischen Allah als dem Herrn und dem Menschen als seinem Knechte erhebt sich die Reaktion pantheistischer Mystik, die nach innigster Verschmelzung des göttlichen und menschlichen Wesens strebt. Andrerseits machen sich die massiven Bedürfnisse des Volkes geltend im Heiligenkult, im Dämonenglauben und Zauberei, vielfach so stark, daß darüber der Glaube an den einen wahren Gott ganz in den Hintergrund tritt und eine Religion entsteht, die sich vom sonstigen primitiven Heidentum wenig unterscheidet.

In der zuletzt berührten dekadenten Gestalt tritt uns die Religion Muhammeds z. B. heute in Deutschostafrika entgegen, wie der Missionssuperintendent Klamroth (Daressalam) soeben in seiner Schrift „Der Islam in Deutschostafrika“[10]) auf Grund von Fragebogen und eigenen Beobachtungen anschaulich geschildert hat.

Trotz aller derartigen Umbildungen, die der Islam durch Vermischung mit fremden Religionssystemen erfahren hat, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß man das Wesen dieser Religion, wie es sich in ihrem Anfangsstadium und in ihrer orthodoxen Ausprägung offenbart, nicht besser charakterisieren kann als durch den Terminus: Rechts- oder Gesetzesreligion. Diesem Eindruck kann sich auch Knieschke in seinem Heft „Die Erlösungslehre des Koran“[11]) nicht entziehen, obwohl er im ersten Teil seiner Schrift gegen diejenigen polemisiert, die den Islam als Gesetzesreligion den Erlösungsreligionen gegenüberstellen. Er kommt im zweiten Teil selbst zu der Erkenntnis, daß im Koran das Rechtsverhältnis des Menschen zu Gott hervorgekehrt wird (S. 23), und daß Erlösung nichts weiter bedeutet als Befreiung von der Strafe des Höllenfeuers (S. 30), also nur Gegenstand der Hoffnung ist und nicht gegenwärtiger Besitz. Gesetzeserfüllung aus eigener Kraft ist das Zentrum der Frömmigkeit, der Erlösungsgedanke liegt an der Peripherie: das ist das Wesen der Gesetzesreligion. In der Erlösungsreligion liegen die Dinge umgekehrt: da herrscht das Bewußtsein, göttliche Kraft empfangen zu *haben*, und aus diesem Besitze göttlicher Kraft ergibt sich wie selbstverständlich als ein *zweites* die Erfüllung göttlicher Gebote.

Was speziell den Unterschied des Christentums vom Islam betrifft, so sind beide dem Buddhismus gegenüber verwandt durch die positive Vorstellung des Einen persönlichen Gottes und die positive Würdigung der

[10]) Berlin, Buchhandlung der Berliner evangelischen Missionsgesellschaft, 1912. Preis 0,50 Mk. Die Broschüre hat aktuelle Bedeutung, insofern die Islamfrage für die Kolonie heute brennend ist. Der Islam hat sich unter dem Schutz der deutschen Herrschaft und begünstigt durch die modernen Verkehrsverhältnisse in Deutschostafrika neuerdings erstaunlich schnell verbreitet, natürlich nicht zur Freude der christlichen Missionare, wenn auch der neue Gegner ihnen keinen tiefen Respekt einzuflößen vermag.

[11]) Biblische Zeit- und Streitfragen. Großlichterfelde (Runge), 1910, 39 S. Preis 0,50 Mk.

wirklichen Welt und des wirklichen Menschen. Der Unterschied zwischen beiden Religionen läßt sich in die Formel fassen: Der Islam ist die Religion der Knechtschaft, das Christentum die Religion der Kindschaft.[12]) Der Muslim steht zu Gott in dem Verhältnis eines Sklaven zu seinem Herrn. Der Christ lebt im Geiste Jesu Christi, d.h. er steht zu Gott in dem Verhältnis eines Kindes zu seinem Vater.

Diese Gedanken weiter zu entwickeln ist nicht Sache dieses Literaturberichts. Sie sind aber von so fundamentaler Bedeutung, daß es sich wohl lohnt, ihnen weiter nachzugehen. Voraussichtlich habe ich in späteren Berichten häufig Gelegenheit darauf zurückzukommen.

7.

Zum Schluß möchte ich die Aufmerksamkeit auf ein Lehrbuch lenken, das tief in die Erkenntnis und in das Verständnis der gesamten Religionsgeschichte einführt. Das ist die „allgemeine Religionsgeschichte" von Conrad v. Orelli. Das Buch erscheint soeben in zweiter Auflage. Leider ist es dem Verfasser nicht vergönnt gewesen, sein gediegenes Werk zum zweiten Mal selbst zu vollenden. Mitten aus der Arbeit ist er durch den Tod abgerufen worden. Jedoch wird der noch fehlende Rest, wie mir der Verlag mitteilt, durch den Sohn des Verewigten nach Notizen des Vaters in allernächster Zeit fertiggestellt und veröffentlicht werden.[13]).

Die Stärke des Buches liegt in dem lebendigen Realismus der Darstellung. Das Bestreben des Verfassers geht dahin, „die Religion selbst sprechen zu lassen und ihrem religiösen Gehalt gerecht zu werden, ohne sie zu idealisieren". Daher fügt er seiner Erzählung häufig Quellenzitate ein. Aus demselben Grunde lehnt er es ab, das Bild der Religionen der Völker nach einem philosophischen Schema zu entwerfen, etwa mit den primitiven Religionen zu beginnen und mit den vollkommensten Erscheinungen des religiösen Lebens abzuschließen. Vielmehr gruppiert er seinen Stoff nach philologisch-ethnologischen Gesichtspunkten, d.h. nach Völkergruppen an der Hand der Sprachvergleichung.

---

[12]) Daß dies wirklich der Grundcharakter der christlichen Frömmigkeit ist, dafür bietet einen Beleg z.B. das Büchlein von Karl Clemen: „Die Entwicklung der christlichen Religion im Neuen Testament" (Sammlung Göschen, Leipzig, 1908, 136 S. Preis geb. 0,80 Mk.), worin eine knappe, populäre Darstellung der urchristlichen Religion besonders nach der synoptischen, paulinischen und johanneischen Verkündigung gegeben wird. Es zeigt sich, daß trotz mancher Wandlungen der Gedanken, im neutestamentlichen Zeitalter doch immer wieder die Überzeugung zur Geltung kommt, daß Gott durch Christus unser Vater ist.

[13]) Die 2. Auflage erscheint in etwa 10 Lieferungen zu je 2 Mk. und soll 2 Bände füllen. Bisher liegt der erste Band vollständig vor (420 S., Bonn, Markus & Weber 1911) — die ostasiatische, altägyptische und semitische Religionsgeschichte umfassend —, sowie die erste Lieferung des zweiten Bandes (96 S., 1912) — den größten Teil der indischen Religionsgeschichte enthaltend. Im Umfang gleicht die zweite Auflage fast der ersten. Dagegen ist der Inhalt durchweg überarbeitet, zum Teil neu entworfen. Vervollkommnet ist besonders der Abschnitt über Japan.

So ergeben sich 7 Völkergruppen von sehr verschiedenem Umfang und von sehr verschiedener Höhenlage der Kultur und Religion:

A. Die turanische Gruppe (Chinesen, Japaner u. a.).

B. Die hamitische Familie (Ägypter).

C. Die semitische Familie (Babylonier, Assyrer, Phönizier, Kanaaniter, Karthager, Aramäer, Ammoniter, Moabiter, Edomiter, Araber, Israeliten,[14]) Manichäer, Mandäer, Muhammedaner).

D. Die indogermanische Familie (Inder, Perser, Griechen, Römer, Kelten, Germanen, Slaven).

E. Die afrikanische Gruppe.

F. Die amerikanische Gruppe (wilde Indianer, Mexikaner, Peruaner).

G. Die ozeanische Gruppe.

Während diese ethnologische Gruppierung dem Bilde äußerlich seinen Charakter aufprägt, so spricht es der Verfasser andrerseits doch offen aus, daß er, wie jeder rechte Historiker, seiner Darstellung eine bestimmte philosophische Ansicht der Dinge zugrunde legt. Er teilt alle Religionen in naturbefangene und naturfreie. Zu den naturbefangenen rechnet er außer dem niederen Fetischismus, Animismus und Polytheismus auch den Brahmanismus (als „Verehrung der Natur als solcher") und den Buddhismus (als „Verehrung der Naturauflösung"), sowie die Religionen der Perser, Griechen und Römer (als „Verehrung der physisch-ethischen, der ästhetisch-ethischen und der politisch-ethischen Mächte"). Als naturfreie Religionen betrachtet er: 1. den Mosaismus (als „Verehrung des Übernatürlichen nach seiner Erhabenheit über die Kreatur"), 2. das Christentum (als „Verehrung des Übernatürlichen nach seiner Versöhnung mit der Kreatur"), 3. den Islam (als „Verehrung des Übernatürlichen in seinem Rückfall in die Natur").

Hieraus ergibt sich nach Orelli ein starker Abstand zwischen dem Heidentum auf der einen, der israelitisch-jüdischen und christlichen Religion auf der anderen Seite. Allerdings ist auch die heidnische Religionsgeschichte unter dem Gesichtspunkt zu betrachten, daß sich darin ein „der Menschheit immanenter Strom göttlichen Geistesleben" äußert (1. Aufl. S. 848). Aber schon in den Propheten des alten Bundes wirkt der Geist Gottes „in höherer Potenz" und „die höchste Stufe der Gemeinschaft mit Gott wird dank dem heiligen Geist schlechthin erstiegen, der durch Christus denen, die an ihn glauben, vermittelt ist."

[14]) Der Verfasser will nur ein Bild der außerchristlichen und außerisraelitischen Religionsgeschichte geben, weil für die Darstellung der biblischen Religionen durch die historische Theologie hinreichend Sorge getragen wird. Daher begnügt er sich mit wenigen Andeutungen über das Wesen des Christentums und betrachtet die Religion des Alten Testaments nur in ihren Beziehungen zu ihrer heidnischen Umgebung (unter der Überschrift: „Israel und die Semiten").

Das religiöse Moment in der neuern Lyrik.

Von **Karl Röttger.**

Beim Überschauen der Lyrik der letzten Jahrzehnte gewahrt man manches, was man als „religiös" ansprechen muß. Vielleicht verständigt man sich zunächst am besten über den Begriff des Religiösen. Es hat nicht an Stimmen gefehlt, die die Dichtung, vor allem die Lyrik, als schlechthin religiös nahmen. So sehr ich gute Dichtung liebe und verstehe — da kann ich nicht mit. Freilich, der große Künstler hat immer wohl metaphysischen Untergrund — wird also als Mensch und Künstler immer mehr oder minder religiös durchflutet sein; deswegen möchte ich doch nicht Dichtung mit der Religion ohne weiteres identisch setzen. Anderseits muß man sich vor einem zu engen Begriff des Religiösen hüten. Der wahre Dichter ist immer Schöpfer, der aus lebendigstem Gefühl Zeugende. Damit ist gegeben, daß sein Religiöses nicht immer das sein kann, was die Überlieferung hat und meint. Braucht aber wohl auch nicht immer oder durchaus der Überlieferung zu widersprechen. Wird eben nur etwas für sich sein: Leben. — Schließlich, wo wirklich ein Dichter aus überliefertem Glauben dichtet, wird das Überlieferte in lebendigem Gefühl gelöst sein.

In dieser Hinsicht können Fritz Philippis Gedichte in „Menschenlied" genannt werden; z. B. „Du nirgendwo und überall" — „und wieder wars, daß ich am Leben litt;" „ich sah Gott kommen auf der Weltenstraße". Allerdings ist die künstlerische Bewältigung nicht immer restlos gelungen. Diese Ausstellung gilt noch mehr von K. E. Knodts Gedichten, die manche religiöse Stimmung zeigen, den Gedichten als Gedichten fehlt oft die Reife. Knodt nimmt oft sein Dichten als Dichter nicht ernst genug. Für den Künstler aber gibt es keine andere Stellungnahme: gute Gesinnung, gute Absicht rechtfertigen kein mangelhaftes Gedicht. Gustav Schülers Gottsucherliedern kann ich aus ähnlichen Gründen nicht immer nahe kommen. Es ist manchmal etwas Krampfhaftes, Aufreckerisches in ihm, manchmal will mir scheinen, daß auch die Sprache die letzte, rein aus sich selbst überzeugende Echtheit vermissen läßt. Gewiß hat G. Schüler Dichtermaterial in sich; hat Erleben; manchmal auch gute Gedichte. Nur müßte ihm die Sprache mehr Problem sein; das Wort und seine Echtheit müßte ihm noch wichtiger sein.

Rainer Maria Rilke ist ein bedeutender Künstler. Im „Buch der Bilder", vor allem im „Stundenbuch" ist Religion, religiöses Erlebnis, Mystik auch, aber als Schönheit und oft als Tiefe. Bes. für das Gotterlebnis hat er viele neue, aufhellende und dunkelglänzende Worte gefunden.

Ich finde Dich in allen diesen Dingen,
Denen ich gut und wie ein Bruder bin;
Als Samen sonnst Du Dich in den geringen —
Und in den großen gibst Du groß Dich hin.

Das ist das wundersame Spiel der Kräfte,
Daß sie so dienend durch die Dinge gehn:
In Wurzeln wachsend, schwindend in die Schäfte
Und in den Wipfeln wie ein Auferstehn.

(Das Stundenbuch.)

Alfred Mombert kann an dieser Stelle auch ruhig genannt werden; seine kosmischen Fahrten und Phantasien sind nicht religiös im bisherigen Sinne, wohl aber kann man sie als religiöses Weltgefühl nehmen. Die Auswahl „der himmlische Zecher" gibt dem, der den Dichter nicht kennt, entsprechende Proben seines Dichtens und Fühlens.

In Bruno Wille, dem Verfasser der „Offenbarungen des Waldholderbaumes", dem Sprecher freireligiöser Gemeinden, ist religiöses Naturgefühl lebendig, das mit dem Denken, mit der Philosophie zusammen geht. – Wille ist als Philosoph Monist, aber er bestätigt, was ich öfter ausgesprochen habe: das religiöse Erlebnis selbst muß und kann nur immer eines und dasselbe sein, ob einer nun als Monist oder Dualist, Theist oder Pantheist sich ausgibt. So sind auch manche religiöse Stücke Wille's ohne weiteres einem Christen zugänglich, können ihm innerlich nahe sein. (Wie anderseits etwa die religiöse Dichtung eines Silesius [vor allem der cherubinische Wandersmann] jedem Monisten oder freien Geiste – wenn er nur Tiefe hat, zugänglich ist.) – Wille's Lyrik ist in dem Buch „der heilige Hain" gesammelt.

Martin Boelitz hat in seinen Büchern „Ernte" und „ausgewählte Gedichte" eine Reihe musikalisch-liedhafter Gedichte religiöser Art, undogmatisch, rein menschlich; ich nenne „der Künstler", „über goldenen Ähren", „Einsamkeit", „Beichte", „im Garten" oder endlich „Gott und ich":

Gott und ich.

Zu meinem Tempel führen nicht steile Marmorstufen,
Und keines Priesters Zorn verhallt, um Gott zu rufen,
Auf der Orgel Wunderbau sinkt keine tastende Hand,
Und die Heiligen winken nicht von der kühlen Wand.

Wenn ich über die Heide geh um die Sommermittagszeit,
Oder mein Kahn treibt auf dem See durch die Einsamkeit –
Oder über reifem Feld dämmert der Abend herein:
Bin ich auf der weiten Welt mit Gott allein.

(Ausgewählte Gedichte.)

Auch Franziska Otto gibt in einem Bande „Silberglöckchen" eine Reihe schöner religiöser Stimmungen. Z. B. „wie ein ferner Traum", „ich bin ein Gotteskind", „Christ ist gekommen".

Otto zur Linde hat in seinen Gedichten („Die Kugel", und „Gesammelte Werke") starken metaphysischen und philosophischen Untergrund. Religiös-philosophische Bedeutung hat bes. „die Kugel" (Untertitel „eine

Philosophie in Versen"); ein ganz starkes Bemühen ist darin: „zuende zu denken" — und in diesem Bemühen erkennt der Dichter, daß beim Zuende-denken alles Denken letzlich in sein Gegenteil sich rundet. Zu sich selbst zurückkehrt, aber über den Weg durch die Unendlichkeit, auf dem Weg über das All und das Nichts, — somit ist eine starke Denk-Zusammenschweißung der Vielheit widersprechender Gedanken und Dinge im Buch — eine Rundung alles Seins und Geschehns in einem tiefen religiösen Gefühl. — Auch die Gesammelten Gedichte haben tief ergreifende religiöse Stimmungen, die hier noch mehr lyrisch sich geben als in der Kugel, wo mehr der Denker vorherrscht. „O süße Nacht der Sterne" und der ganze Zyklus „Sterne und Lieder" in Ges. Werke I „Thule Traumland" sind solche Gedichte religiöser Art. — Anderseits ist in den Gedichten zur Lindes eine große kosmische Phantasie, da sind Stimmen in der Urnacht, in der Finsternis, im All. Und diese Stücke gehören mit in das religiöse Gebiet. Desgl. die stark philosophisch durchsetzten Stücke „von Sternen und Kometen", die in den noch erscheinenden mythologischen und Chaosgedichten des Bandes IV. der „Werke" enthalten sein werden (im „Charon" bereits erschienen —).

Stehe weit von mir Gott!

Stell Dich hinter tausend Welten.
Baue zwischen Dich und mich
Urchaos' unerbittlich viele Wirbelstürme,
Und bepflanz die Finsternis.
Stehe weit von mir Gott!
Hör Du nimmer auf zu schaffen,
Daß ich nimmer Dich erdenk.
Hör Du nimmer auf, und nimmer,
Und verschling, umschling die Kränze
Von Millionen Sternäonen,
Und den Baum stell überquer.
Und laß Weltenriesen stampfen
Überm Ursumpf, und im Riesenhirn
Verschling, umschling die Kränze
Von Millionen Sternäonen —
Und häng in dem Wasserstrahle
Viele tausend Weltentänze.
Und im Tropfen laß des Chaos'
Urschrei sich nach innen wälzen.
Oh verwirbel mir die Welt, und mein
Klein Menschenhirn umwirble —
Doch steh weit von mir, weit stell Dich
Weit und weg — Gott, weg — — denn sieh:
„Ich will beten zu Dir". Sei nicht nah.
Ich will beten, beten, beten. . . . .

(Gesammelte Werke.)

Auch Rudolf Paulsen hat in den Dichtungen „Töne d. stillen Erinnerung", „Gespräche des Lebens" und „Lieder aus Licht und Liebe" Verse von starker Versunkenheit, von Gotterleben. Ich nenne: „bei einem gesungenen Gebet", „Sterben", „die Töne des Lebens und der Weltseele", „der Sternbaum" und das einzige „im Walde":

„Leise klingt der Fluß herauf.
Jede Welle ist ein Lebenslauf.
Einsam pocht ein Specht am Baum.
Jede Nadel ist des Gottes Traum.
Eine Biene summt am Stein.
Jedes Körnchen ist ein Sein."

Eben erscheint noch ein Buch eines neuern Dichters, Erich Bockemühl „Worte mit Gott", in dem schöne Gott-lieder, auch philosophisch bedeutsame Gott-dichtungen enthalten sind. Des Dichters früheres Buch „So still in mir", zeigte schon religiösen Einschlag. Ich zitiere aus „Worte mit Gott":

Wir können dich nicht suchen und nicht finden:
Wir können nur in dir, o Gott, verschwinden.
Wir sind nicht mehr, wenn wir von dir nur reden,
Denn du bist wir, du bist die Welt, das Leben.
Es kann dir, Gott, von uns garnichts geschehen;
Denn wie die Lüfte mit im Winde wehen,
Wehn wir in dir, du weltenweiter Sturm. —
Wir sind ein kleiner Stein an deinem großen Turm. —
Wir sind die Blume nur in dir, du weltenweite Wiese.
Und selbst die Welt ist nur wie eine Fliese
In deinem ewgen großen Lebensdom.
Sie ist in dir, du Symphonie, ein Ton,
Ein Uhrenschlag sind wir nur in der Zeit
Und du bist selbst die große Ewigkeit.

Einzelne religiöse Stimmungen wären bei verschiedenen Dichtern noch aufzuzeigen. Aber es würde zu weit führen. — Meine Gedichtbände haben auch manche religiöse Stimmung. Ein Buch heißt sogar „die Lieder von Gott und dem Tod". Aber ich will davon nichts sagen.

Die feierliche Stunde hat begonnen:
Du bist nicht Name, und bist nicht Gestalt —

Ich bin ein Tropfen, in den Grund geronnen,
Ich rinne noch und finde nirgend halt —

Vielleicht bis tief in einen tiefen Brunnen ....

Gott.

Er aber ruht. Und atmte leis
Und läßt sich wachsen aus dem Grund.
Er gibt mit keinem Wort sich kund,
Dem, der ihn nicht von Anfang weiß. —

Er geht umher wie Saft und Strom
Unsichtbar in den Adern
Der Welt. Kein Tempel und kein Dom
(Aus Gold oder aus Quadern)
Weiß sein Geheimnis. Denn er schweigt.
Er ist. Er wächst. Er leidet,
Daß man ihn sucht, sich zu ihm neigt,
Oder sich von ihm scheidet. —

Tod.

Er ist kein Übergang — —
Zwischen dem Schritt und dem Schritte:
Die zuckende, zaudernde Mitte;
Zwischen Gesang und Gesang:
Die Leere, die brausende Stille —!
Und zwischen der Tat und der Tat:
Der zaudernde, lahme Un-Wille — —!

Und zwischen der Saat und der Saat
Auf geernteten Feldern die Leere;
Die Ebene weißüberschneit —
Und die eingefrorenen Meere
Zwischen der Zeit und der Zeit. —
(Lieder von Gott und dem Tod.)

Besprechungen.

Dr. Hermann Leser, a. o. Professor der Philosophie an der Universität Erlangen, „Einführung in die Grundprobleme der Erkenntnistheorie". Leipzig, Veit & Comp. 1911 5 *M*.

Das philosophische Denken unserer Tage ist metaphysisch orientiert: nicht an jener alten Metaphysik, die über ein hinter der Welt der Erscheinungen verborgenes Sein spekulierte, sondern an einer durch Kants Konzeption eines Primats der „praktischen" vor der „reinen Vernunft" inaugurierten Metaphysik der Werte, des Geltens, der Normen.

Die Basis aller Metaphysik, gerade auch der eben charakterisierten, ist die Erkenntnistheorie; sie hat die Frage aller Fragen zu beantworten, was ist Wahrheit, wann habe, wann erlebe ich Wahrheit? Wahrheit wiederum nicht aber im vorkantischen Sinne des möglichst getreuen Abbilds eines metaphysisch draußen befindlichen Originals, sondern vielmehr in der modernen Bedeutung einer anerkennenden beziehungsweise verwerfenden Beurteilung nach logischen, ethischen, ästhetischen, religiösen Werten und Normen.

Wer sich über diese höchsten Probleme menschlicher Geistesarbeit unterrichten will, der wird Belehrung und — was noch mehr ist — reiche Anregung finden in Professor Lesers Einführung in die Grundbropleme der Erkenntnistheorie. Der Verfasser ist einer der feinsinnigsten Vertreter des Neuidealismus, der unter seinen Verkündern Männer aufweist wie Eucken, Rickert, Windelband, Natorp u. a. Eine Andeutung der Hauptgedanken soll Gehalt und Art seines Buches kennzeichnen.

„In der metaphysischen Sphäre ein Sein zu suchen, sie mit seienden Dingen zu bevölkern, scheint mir ebenso erkenntnistheoretisch verfehlt als unerwünscht. Die metaphysische Welt ist von viel echterem Gehalt als alles Sein;" denn „in der Tat ist das Sein nur ein Spezialfall der Objektivität." — In diesen Sätzen ist der leitende Gedanke der modernen Metaphysik und Erkenntnistheorie klar ausgesprochen. Der Seins- und Wirklichkeitssphäre — zusammengefaßt unter dem Begriff der „Natur" — steht gegenüber die sublime Sphäre des Geltens, reserviert für den Begriff „Geist". So wäre denn in scheinbar paradoxer Fassung der Geist die Sphäre des Nichtseienden, Nichtwirklichen, das Seiende aber nur ein Spezialfall des Seinsollenden, Normativen, welches als Anknüpfungspunkt für die Metaphysik und eine wirklich tiefe Weltanschauung in fundamentaler Weise allein in Betracht kommt. Von diesem Standpunkt aus folgt für den Wahrheitssucher das richtige Ergebnis, daß „das theoretische Verhalten statt das Gebiet der Wahrheit ausschließlich mit Beschlag zu belegen, eher umgekehrt zu einem sekundären Ausdruck der normativen, wertenden Verhaltungsweise zusammenschrumpft."

Ein weiteres Ergebnis dieser philosophischen Gedankengänge liegt darin, daß das „erkenntnistheoretische Subjekt" nicht identisch ist mit der individuellen Psyche; diese ist nichts anderes als ein spezieller Inhalt des Subjekts: Gegenstand und in weitgehendem Maße Erzeugnis der besonderen Wissenschaft der Psychologie. Darum vollzieht sich auch die Erkenntnis als feinstes Ereignis nicht in Einzelindividuen, sondern in den „großen zusammenhängenden Erkenntnistätigkeiten, die sich als umfassende überindividuelle, über die zufällige Lage des Einzelnen hinausragende Kulturtaten erwiesen haben." — Eben deshalb ist eigentliche Metaphysik noch „im

wesentlichen Zukunftsmusik", wie Leser zum Schluß ausführt: „das Kulturringen des Menschen hat — neben noch so viel anfänglich Niederem und Egoistischem — doch im innersten Kern und letzten Hintergrunde den Sinn, aus dem Verhängnis naturhafter und überhaupt seinsartiger Gebundenheit und blinder Triebe herauszukommen und hineinzuwachsen in ein Reich geistiger Normen, in ein Königreich von Freiheitsgesetzen." Es offenbart sich im Wahrheitsdrang, im Schönheitssinn, im Gewissensernst und zuhöchst im Ewigkeitssuchen.

Schwierige, eminent unpopuläre Denkarbeit ist es, in die wir durch die Lektüre dieses Buches eingeführt werden. Gleichwohl, wie dasselbe Ferienkursen (in Jena und Wernigerode) seine Entstehung verdankt, so ist es auch so gehalten, daß ein weiterer Kreis philosophisch Interessierter und nach einer Weltanschauung Ringender reichen geistigen Gewinn daraus schöpfen kann. Dabei fördern die mehr historischen Partien der ersten Hälfte, mit besonderem Eingehen auf Kant natürlich, in treffender und klarer Ausführung das Verständnis für die moderne und kommende Weiterführung der Probleme wesentlich, wie überhaupt der ganze Aufbau, die immer tiefere Einführung in die höchsten und letzten Fragen dem Verfasser sehr gelungen ist. Der Fachmann aber dürfte an feinen, präzisen Formulierungen und noch feineren inhaltlichen Bemerkungen und Perspektiven eine nicht geringe Ausbeute finden.

Dr. Vogl-Unterneubrunn i. Th.

Eingegangene Bücher.

Die Klassiker der Religion, hrsg. v. G. Pfannmüller: Koepp, Arndt. — Schnitzer, Kathol. Modernismus. — Weinel, Jesus. Berlin-Schbg. Prot. Schriftenvertrieb 1912. je 1,50. geb. 2.—.

Die Philosophie der Gegenwart, Intern. Jahresübersicht. II. Literatur 1910. Hdlbg., Weiß 1912. 17.50.

Literar. Ratgeber f. d. Katholiken Deutschlands, 11. Jahrgang 1912. Kempten. J. Kösel. 1.—.

Johs. Weiß, Über die Kraft. Björnsons Drama u. das relig. Problem. 2. Aufl. Tüb. Mohr. 1912. —.80.

M. E. Sure, Die Gottesidee und der Endzweck der Schöpfung im Lichte wissenschaftl. Erkenntnis. Leipzig. Xenien-Verlag. 1913. 2.50.

Rud. Eucken, Sinn und Wert des Lebens. 3. Auflage. Lpzg. Quelle & Meyer. 1913. 3.60.

—, Erkennen und Leben. Lpzg. Quelle & Meyer. 1912. geb. 3.80.

Geo. Lomer, Ignatius v. Loyola. Vom Erotiker zum Heiligen. Eine pathographische Geschichtsstudie. Lpzg. J. A. Barth. 1913. 2.80.

Adf. Jülicher, Der religiöse Wert der Reformation. Vortrag. Marburg. Elwert. 1913. —.50.

Bausteine f. d. Religionsunterricht, herausg. v. E. Krohn u. Dr. Ulr. Peters, I. Reihe 1. u. 2. Heft u. II. Reihe 1. u. 2. Heft: Krohn, Amos. — Krohn, Mose. — Peters, Der heil Franziskus. — Peters, Jesus. Gött., Vand. & Rupr. je —.50. In der Reihe je —.40.

Berichtigungen.

In der Anmerkung 13a) auf Seite 127 Zeile 3 ist anstatt „reellen" zu lesen „**vollen**". Auf Seite 130 Zeile 30 von oben muß es heißen „**erst spätere Eindeutung**" statt „lediglich erst Eindeutung". Ferner gehört die **Anmerkung** [15]) **nach Seite 132.**

In der Anzeige von „Unsere Kirche" im vorigen Heft ist auf Seite 87 Zeile 21 v. o. anstatt „Hintergedanken" zu lesen: „**Mittlergedanken**".

Gibt es Atheisten oder nicht?

Von Hubert Röck.

I.

Wie die Frage, ob es Atheisten gebe oder nicht, logischerweise die Erledigung der Frage, was ein Atheist sei, voraussetzt, so setzt die Frage, was ein Atheist sei, logischerweise die Erledigung der Frage, was ein Theist sei, voraus. Alle drei Fragen setzen aber logischerweise die Erledigung der Frage voraus: Was ist ein Gott?

Von der richtigen Fassung des allgemeinen Gottesbegriffs hängt die richtige Fassung des allgemeinen Theistenbegriffs ab, von der richtigen Fassung des allgemeinen Theistenbegriffs die richtige Fassung des allgemeinen Atheistenbegriffs, von der richtigen Fassung des allgemeinen Atheistenbegriffs die Entscheidung der Frage, ob es Atheisten gebe oder nicht. Denn ganz allgemein und formal genommen, ist ein Atheist ein Mensch, der kein Theist ist und ein Theist ein Mensch, der an einen einzigen Gott oder an mehrere Götter glaubt. Alles kommt daher auf die richtige Fassung des allgemeinen Gottesbegriffs an, die, um richtig zu sein, den religionspsychologischen und religionsgeschichtlichen Grundtatsachen entsprechen muß.

So billig und eigentlich selbstverständlich diese methodologische Forderung ist, pflegt man sich doch darum wenig oder gar nicht zu kümmern, was nicht bloß eine Sprachverwirrung, sondern auch eine Gedankenverwirrung gezeitigt hat, eine solche Gedankenverwirrung, daß oft dieselben Leute von den einen als lautere Theisten, von den andern als lautere Atheisten hingestellt werden. Wie lange streitet man schon darüber, ob es Völker ohne Götterglauben gebe oder nicht, ohne daß diese Frage ihrer Lösung gegenwärtig näher als ehedem gerückt erschiene! Und warum? Vornehmlich aus keinem andern Grunde, als weil man über den allgemeinen Gottesbegriff nicht einig ist, sich darüber zu einigen kaum ernstlich versucht hat.

Das sind freilich längst vergangene Zeiten, wo die Christen als Atheisten gebrandmarkt wurden. Doch läuft seitdem jedermann Gefahr, die gleiche Brandmarkung zu erleben, der nicht als Christ, als orthodoxer Christ befunden wird, was ihm um so eher widerfahren kann, als der Unterschied zwischen Orthodox und Heterodox ganz relativ ist.

Der Geist, der einen Heinroth, den theologisierenden Leipziger Psychiater seltsamen Gedenkens, erfüllte und in jedem Leugner der Gottheit Christi einen Atheisten erblicken ließ, hatte schon die ersten christlichen

Apologeten erfüllt und dem 20. Jahrhundert ist er nichts weniger als fremd. Ist es doch der Geist des Christentums, der so urteilt und, falls er sich treu bleibt, so urteilen muß.

Wenn es nämlich bloß einen einzigen Gott gibt, den Gott des Christentums, dann heißt den Sohn Gottes nicht anerkennen in der Tat nichts andres, als Gott selbst nicht anerkennen. Dann wäre aber der Name Gott kein Gattungsname mehr, sondern ein Eigenname, als welcher er ja auch von allen Monotheisten ohne Unterschied gebraucht wird, und die Frage, was ein Gott sei, die Frage nach dem allgemeinen Gottesbegriff, verlöre ihre Berechtigung.

Dessenungeachtet ist der Name Gott zugleich Gattungsname geblieben und wird von den gläubigsten Gemütern als solcher ohne Bedenken fort und fort angewendet, indem sie, zwischen „wahrem" Gott und „sogenannten" Göttern unterscheidend, mit dem Apostel bei sich denken: „Mag es auch sogenannte Götter geben, sei es im Himmel, sei es auf Erden . . . so gibt es doch für uns nur einen Gott" (1. Kor. 8, 5).

Thomas von Aquin, der diesen doppelten Sprachgebrauch eingehend behandelt, steht nicht an zu erklären, wie man sich mehrere Einzelexistenzen, die die Natur der Sonne hätten, also mehrere Sonnen denken könne, so auch mehrere Götter (S. th. I. qu. 13, art. 9). Noch weiter geht Luther im Großen Katechismus, wo er bei Besprechung des Gebots „Du sollst keine andern Götter neben mir haben" sagt: „Woran du nur dein Herz hängst und worauf du dich verläßt, das ist eigentlich dein Gott."

Durch diesen doppelten Sprachgebrauch ist aufs einfachste dreierlei erreicht. Durch die Erhebung des Gottesnamens zum Eigennamen des wahren Gottes ist dem dogmatischen Interesse, durch die Beibehaltung des Gottesnamens als Gattungsname ist dem wissenschaftlichen und zugleich dem apologetischen Interesse Genüge getan. Inbezug auf das dogmatische Interesse ist das ohne weiteres klar. Dem wissenschaftlichen Interesse wird insofern Genüge getan, als den „sogenannten" Göttern Titel und Charakter innerhalb ihrer Sphäre gelassen wird, dem apologetischen Interesse insofern, als die Theisten so die überwältigende Majorität über die wirklichen oder vermeintlichen Atheisten erhalten, worauf das beliebte Argument vom consensus gentium samt den damit zusammenhängenden Argumenten vom „Angeborensein der Gottesidee", von der „Uroffenbarung", vom „Urmonotheismus" und nicht zuletzt von der Unmöglichkeit des Atheismus beruht.

Das Argument von der Unmöglichkeit des Atheismus, wonach also die Frage, ob es Atheisten gebe, grundsätzlich zu verneinen wäre, stellt sich in ausgeprägtester Fassung, wie sie sich z. B. bei G. Hagemann in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon (2. Aufl. I. 1550f.) findet, folgendermaßen dar:

Hagemann unterscheidet zwischen negativem und positivem Atheismus. Negativer Atheismus wäre die völlige Unkenntnis Gottes, sei aber unmöglich, weil die Gotteserkenntnis allen Menschen natürlich sei und daher jedem normal entwickelten Menschen zum Bewußtsein kommen müsse. Unwillkürlich mache der Mensch, getrieben durch ein angestammtes religiöses Gefühl und geleitet von der göttlichen Providenz, von der sichtbaren Welt den Schluß auf einen persönlichen Welturheber. Selbst bei ganz rohen und unzivilisierten Völkern würden religiöse Vorstellungen angetroffen. Der positive Atheismus sei entweder theoretisch oder praktisch, je nachdem er bloß im Denken oder zunächst im Willen seinen Ursprung habe. Der theoretische Atheist glaube nicht an Gott, weil ihm die Beweise für dessen Dasein unzulänglich, die Beweise für das Gegenteil zulänglich erschienen. Der praktische Atheist glaube nicht an Gott, weil er an ihn nicht glauben wolle; um das Gewissen verstummen zu machen und die Furcht vor dem ewigen Richter und Vergelter zu verscheuchen, rede er sich ein, daß kein Gott existiere und suche diese Meinung, da das Gewissen nach Gründen verlange, durch Scheingründe zu erhärten. So könne der praktische zum theoretischen Atheismus führen. Aber eine eigentliche theoretische Gottesleugnung, d.h. eine feste, aus reiner Wahrheitsliebe quellende Überzeugung vom Nichtdasein Gottes, sei unmöglich. Denn diese Überzeugung könnte doch nur in der objektiven Evidenz, der einleuchtenden Wahrheit der Sache, ihren Grund haben. Nun sei einerseits das Nichtdasein Gottes nicht evident, andrerseits seien die Beweise für das Dasein Gottes von solcher Beweiskraft, daß die feste Überzeugung vom Gegenteil damit nicht bestehen könne.

Aber auch die eingangs erwähnte methodologische Unterlassungssünde prägt sich in Hagemanns Fassung des Arguments von der Unmöglichkeit des Atheismus aufs ungenierteste aus. Die religionspsychologisch und religionsgeschichtlich zu erwägende Vorfrage, was denn ein Gott überhaupt sei, die Frage nach dem allgemeinen Gottesbegriff, existiert für ihn nicht. Obwohl das Dasein des Christengottes als einzigen Gottes für zweifellos erwiesen haltend, macht er sich kein Gewissen daraus, die primitivsten „religiösen" Vorstellungen in Bausch und Bogen dem Theismus gutzuschreiben, ohne im geringsten anzudeuten, was er unter „religiös" versteht. Noch gewissenloser ist die Behauptung, der Mensch schließe von der sichtbaren Welt unwillkürlich auf einen persönlichen Welturheber. Als ob nicht schon Hume in seiner „Naturgeschichte der Religion" der religionspsychologisch und religionsgeschichtlich gleich bedeutsamen Tatsache „Deities non considered as Creators or Formers of the World" unter dieser Aufschrift ein eigenes Kapitel gewidmet hätte!

Blindheit oder Sichblindstellen gegenüber dem Atheismus irgendwie

gutzuschreibenden Tatsachen, mögen diese noch so offen daliegen, ist überhaupt etwas Gewöhnliches. Ganz frei davon war übrigens auch Hume nicht. Seine in Gegenwart Holbachs und seiner philosophischen Tafelrunde vorgebrachte Äußerung, er glaube nicht, daß es wirklich Atheisten gebe, wenigstens sei er noch nie einem begegnet, ist ebenso charakteristisch für ihn, wie die Antwort, die er erhielt, für Holbach charakteristisch ist. Holbach erwiderte nämlich: „Das muß ein unglücklicher Zufall sein. Hier sitzen Sie heute mit siebzehn zu Tisch."

Was sich Hagemann und Hume zu schulden kommen lassen, wird jedoch weit übertroffen durch das, was Prof. Karl Joël mit seinem Aufsatze „Zur Psychologie des Atheismus" im dritten Jahrgange vorliegender Zeitschrift geleistet hat. Etwas näheres Eingehen darauf wird deshalb um so mehr am Platze sein.

An jene Szene zwischen Hume und Holbach erinnernd, meint Joël, sie mache nachdenklich, „aber weniger wegen Holbachs Antwort als wegen Humes Zweifel."

Wenn ich selbst darüber nachdenke, fällt mir die Stelle in Humes „Gesprächen über natürliche Religion" ein, wo Kleanthes, der Vertreter der „natürlichen Religion", in Anbetracht dessen, daß „Atheist" und „Skeptiker" beinahe dasselbe geworden wären, die Hoffnung ausspricht, es werde einen ernstlichen Atheisten wohl ebensowenig wie einen ernstlichen Skeptiker geben, worauf der Humes eigenen Standpunkt vertretende Philo Bacon zitiert, bei dem es unter Anknüpfung an Davids Wort vom Narren, der in seinem Herzen sagte, es sei kein Gott, heiße, die heutigen Atheisten seien doppelte Narren, da sie ihre Gottlosigkeit auch im Munde führten und daher um so größerer Unbedachtsamkeit und Unklugheit schuldig seien.

Wenn ich weiter nachdenke, fällt mir Humes Brief an Colonel Edmondstoune ein. Von diesem hinsichtlich eines jungen Mannes um Rat gefragt, der, im Begriff Geistlicher zu werden, durch religiöse Zweifel sich beunruhigt fühlte, antwortete Hume: „Das hieße den großen Haufen und seinen Aberglauben zu sehr achten, wenn man ihm gegenüber mit Aufrichtigkeit vorgehen wollte. Hat man sich denn aus Ehrgefühl verpflichtet gehalten, Kindern und Narren die Wahrheit zu sagen? Wenn es der Mühe wert wäre, diese Angelegenheit ernst zu besprechen, würde ich diesem jungen Manne sagen, daß das delphische Orakel jeden ermahnte, er möge diejenigen Götter verehren, die durch die Gesetze seines Staates anerkannt seien, womit auch Xenophon sich einverstanden erklärt. Ich wollte, daß die Verstellung in diesem Punkte noch in meiner Macht stände. Denn daß man sich in dieser Hinsicht verstellt, fordern die gewöhnlichen gesellschaftlichen Verpflichtungen fortwährend, und die Stellung eines Geistlichen erheischt nur wenig mehr hinsichtlich einer solchen un-

schuldigen Verheimlichung oder vielmehr Verstellung, ohne die man in der Welt gar nicht leben kann."

Wenn ich noch weiter nachdenke, fällt mir ein, daß gegen Hume im Jahre 1756, also ungefähr ein Jahrzehnt vor der Szene mit Holbach, bei der General-Konvokation der Schottischen Kirche beantragt worden ist, „sie solle Hume als notorischen Verfasser von Schriften, die offene Angriffe nicht nur auf das Evangelium, sondern auch auf die natürliche Religion und Moral enthalten, zur Rechenschaft ziehen." Und mir fällt ein, daß die „Gespräche über natürliche Religion", obgleich wahrscheinlich schon um das Jahr 1751 geschrieben, erst zwei Jahre nach Humes Tod das Licht der Öffentlichkeit erblickten, nachdem Adam Smith die Herausgabe, zu der er nach der ursprünglichen Fassung von Humes Testament verpflichtet gewesen wäre, aus Ängstlichkeit abgelehnt hatte.

Auf Grund dessen und was wir sonst über Hume wissen, dürfen wir seine Äußerung zu Holbach getrost dahin auslegen, daß ihm niemand untergekommen sei, der so närrisch gewesen wäre, sich frei und offen zum Atheismus zu bekennen, nicht aber, daß er, wie Joël uns suggerieren möchte, am Vorkommen von ernst zu nehmenden Atheisten ernstlich gezweifelt hätte. Übrigens hat sich Holbach selbst bloß vor seiner Tafelrunde frei und offen zum Atheismus bekannt. Das von den wenigen Eingeweihten streng gewahrte Geheimnis, daß das „System der Natur" ihn zum Verfasser hat, ist erst nach seinem Tode allmählich gelüftet worden.

Wie uns Joël ferner suggerieren möchte, wären Anaxagoras, Protagoras, Sokrates und Aristoteles „nachweislich" keine Atheisten gewesen. Nachweislich! Hat vielleicht er diesen Nachweis erbracht? Meines Wissens nicht. Ist er von andrer Seite erbracht worden? Meines Wissens auch nicht, sosehr ich danach Umschau gehalten habe.

Vom „Nus" des Anaxagoras sagt Joël, er habe „zum ersten Mal theistische Funktionen". Zeller dagegen sagt: „Anaxagoras weiß nicht allein von keinem persönlichen Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf, sondern auch von dem Gedanken einer göttlichen Weltregierung überhaupt . . . . . findet sich bei ihm „keine Spur" (Philos. d. Gr. I [5] 999). Und in seinem Buche „Der echte und der Xenophontische Sokrates" meint Joël selbst: „Man könnte auf die Vermutung kommen, daß auch Anaxagoras den Nus seinem System, in dem er gleichsam fremd wie ein Gast erscheint, während des 30jährigen Aufenthalts in Athen einverleibt habe" (I. 187). Dieser ganz richtigen Vermutung hätte Joël weiter nachgehen sollen. Wer ihr so weit als möglich nachgeht, wird sich der Einsicht kaum verschließen können, daß der „Nus", wie ihn Aristoteles treffend gekennzeichnet hat, nichts als ein deus ex machina ist, ein derart grotesker deus ex machina, daß er, anstatt den Atheismus seines Schöpfers zu bemänteln, ihn vollends bloßstellen hilft.

Den Atheismus des Protagoras verraten die Eröffnungsworte seiner Schrift über die Götter deutlich genug: „Hinsichtlich der Götter verstehe ich nicht (οὐκ ἔχω), weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind, noch von welcherlei Natur ungefähr; denn vieles steht dem Verständnis im Wege, die Dunkelheit der Sache und der Umstand, daß das Leben der Menschen so kurz ist." Denn das bedeutet nichts andres, als wenn es bei Holbach heißt, eine Sache sei als unmöglich erwiesen, sobald man davon nicht bloß keine wahrhaften Begriffe haben kann, sondern wenn überdies die Begriffe, die man sich wie immer davon bildet, einander widersprechen und aufheben (System der Nat. II. cap. 4), oder wenn es bei Charles Bradlaugh heißt, der Atheist sage nicht, es gebe keinen Gott, sondern er sage, er wisse nicht, was unter „Gott" zu verstehen sei, weil er mit diesem Worte keinen Begriff verbinden könne und andre es erfahrungsgemäß ebensowenig könnten (Plea for Atheism., S. 2). Protagoras soll es ja auch gewesen sein, der „die sokratische Art der Reden" erfunden hat (Diog. L. IX. 53). Das ergibt bei konsequenter Ausbildung einen ganz undogmatischen Atheismus, der passenderweise als dialektischer oder noch passender als elenktischer Atheismus zu bezeichnen ist. Typische Vertreter des elenktischen Atheismus sind Karneades und Sextus Empiricus.

Aber auch Sokrates kann nichts andres als elenktischer Atheist gewesen sein. Wenngleich dafür bei der mangelhaften Beschaffenheit des Quellenmaterials nur ein Indizienbeweis möglich ist, so doch einer, der in Bezug auf Geschlossenheit nichts zu wünschen übrig läßt. Tatsache ist, daß Sokrates der Leugnung der Staatsgötter schuldig befunden wurde. Tatsache ist, daß weder Platon noch Xenophon ihn dagegen in Schutz zu nehmen vermögen, ja ihn nicht einmal ernstlich in Schutz zu nehmen suchen, sondern — und auch das flau genug — bloß dagegen, daß er überhaupt nicht an Götter geglaubt hätte. Tatsache ist, daß er von Aristophanes als ausgemachter Atheist öffentlich denunziert worden und seitdem bei seinen Mitbürgern als solcher verrufen war. Tatsache ist, daß zur Zeit des Sokrates nicht allein der Glaube an die Staatsgötter bei den Gebildeten zur konventionellen Lüge geworden, sondern daß auch theoretischer Atheismus sehr verbreitet war. Tatsache ist, daß unter den Freunden und Schülern des Sokrates keiner aufzutreiben ist, von dem man sagen könnte, daß er, was Ernst Curtius unkritischerweise von Sokrates behauptet, mit altgläubiger Treue an der Religion der Väter festgehalten habe, den frommen Xenophon nicht ausgenommen, daß sich jedoch darunter des Atheismus Bezichtigte wie Euripides, Kritias, Chärephon oder des Atheismus zu Bezichtigende wie Aristodemos, Aristipp, Antisthenes, Platon befinden. Wenn man ferner die Tatsache erwägt, daß bei Sokrates der Widerwille gegen alles Scheinwissen

ebenso mächtig war wie der Eifer, andre der Wissenseinbildung zu überführen, so wird man wohl die Frage aufwerfen dürfen und müssen, ob denn Sokrates nicht Atheist, elenktischer Atheist, gewesen sei. Und die Frage ist zu bejahen, was ich in meinem Buche „Der unverfälschte Sokrates" (Innsbruck 1903) und in meiner Abhandlung „Aristophanischer und geschichtlicher Sokrates" (Archiv für Geschichte der Philosophie, 25. Bd.) ausführlich begründet habe. Gerade Joël hat mir darin mit seinem Buche „Der echte und der Xenophontische Sokrates" vorgearbeitet. Freilich meint er, daß Sokrates kein Atheist gewesen sei, dürften wir dem Xenophon glauben (I, 119). Das rührt jedoch einerseits daher, daß er bei seinem Scheidungsversuch zwischen echtem und Xenophontischem Sokrates viel zu konservativ verfahren ist, andrerseits von seinem Hange, was immer nach Atheismus aussieht um jeden Preis ins Theistische umzudeuteln.

Was schließlich den Gott des Aristoteles betrifft, ist er ein ebenso grotesker deus ex machina wie der „Nus" des Anaxagoras. Es verhält sich damit so, wie Theodor Gomperz sagt: „Aristoteles ist allzu weit oder er ist nicht weit genug gegangen; wäre er minder radikal oder noch radikaler verfahren, er hätte gleich sehr eine Darstellung vermeiden können, die seiner Gotteslehre den Stempel des Grotesken aufdrückt." Wenn uns Gomperz darin nichtsdestoweniger „einen von pantheistischen Zügen durchsetzten Monotheismus" als Ausdruck eines starken religiösen Bedürfnisses erblicken lassen möchte, so ist ein solches Unterfangen auf Rechnung des ihm gleichermaßen wie Joël eigenen Hanges zu setzen, alles Atheisierende soviel als möglich zu theisieren. Nach der Angabe des Origenes bezog sich die gegen Aristoteles anhängig gemachte Asebieklage auf „gewisse Lehren seiner Philosophie, die die Athener für asebisch hielten", womit die Äußerung des sich nach Chalkis flüchtenden Philosophen in Einklang steht, er wolle den Athenern nicht Gelegenheit geben, das an Sokrates und der Philosophie begangene Verbrechen ein zweites Mal zu begehen.

Joëls Theisierungshang ist eigentlich schon Theisierungssucht. Erscheint ihm doch der antike Atheist überhaupt als eine zwar nicht unmögliche, aber „höchst fragliche, unbewiesene Figur." Sogar der Atheismus eines Hippon, Euemeros, Diagoras, Theodor soll zweifelhaft sein. Epikur soll „wohl nach dem Vorgang Theodors" die Existenz der Götter anerkannt haben. In der Neuzeit sollen ebenfalls „keine reinen Philosophen des Atheismus" aufzutreiben sein. Noch im 17. bis tief ins 18. Jahrhundert sei der Atheismus ein „Gespenst" gewesen. Die extremste Skepsis habe weder einen Hume noch einen d'Alembert an „theistischen Bekenntnissen" gehindert. Die wenigen Denker, die sich wirklich, jedoch erst seit 150 Jahren, Atheisten genannt hätten, erwiesen sich vielmehr als „Antitheisten", nicht als „theoretische Bestreiter", sondern als „praktische Bekämpfer Gottes", wie die Titanen von ihrem Gegensatz zu den Göttern

lebend; weniger der Religion an sich als ihrer Nutzlosigkeit, Schädlichkeit, Verderblichkeit hätten sie den Krieg erklärt. Auch Holbachs ausgesprochenen Atheismus finde man, wenn man den Argumenten zu Leibe gehe, nicht naturwissenschaftlich, sondern wesentlich menschlich und praktisch orientiert.

Nach dieser Manier ließe sich ebensogut und noch besser das Beweiskunststück leisten, daß es gar keine echten und rechten Theisten, sondern bloß Philotheisten gebe, weil es das praktische Interesse ist, das, soweit es nicht allein sich geltend macht, das theoretische Interesse weckt, wach erhält, beherrscht, bis zum Zugeständnis beherrscht, wenn es keinen Gott gäbe, müßte man einen erdichten. Um die Willkür, mit der Joël die geschichtlichen Tatsachen behandelt, gebührendermaßen ans Licht zu setzen, hätte ich die noch ungeschriebene Geschichte des Atheismus zu schreiben. Aus dem über Anaxagoras, Protagoras, Sokrates, Aristoteles Bemerkten ist jedoch leicht zu ermessen, daß es um Joëls Angaben über Hippon, Euemeros, Diagoras, Theodor, Spinoza, Diderot, Holbach, Feuerbach, Schopenhauer ꝛc. ebenso übel bestellt ist. Für meinen Zweck bedarf es übrigens einer die Geschichte des Atheismus im einzelnen aufrollenden Widerlegung nicht. Mein Absehen ist auf eine prinzipielle Erledigung der Frage gerichtet, ob es Atheisten gebe oder nicht, auf Grund einer vom religionspsychologischen und religionsgeschichtlichen Standpunkte prinzipiellen Erledigung der logischerweise nicht zu umgehenden Vorfragen, darunter der Hauptvorfrage: Was ist denn ein Gott? Joël hat alle fein säuberlich umgangen, was um so unentschuldbarer ist, als das eigentliche Thema seines Aufsatzes gerade die Frage, ob es Atheisten gebe oder nicht, bildet und das „zur Psychologie des Atheismus" Vorgebrachte die verneinende Antwort rechtfertigen soll. Rechtfertigen vor wem? Vor aufrichtigen Theisten? Die werden sich dafür bedanken und aufrichtige Atheisten erst recht.

II.

Was ist nun eigentlich ein Gott oder, was dasselbe heißt, worin besteht der allgemeine Gottesbegriff, aus welchen wesentlichen Merkmalen setzt er sich zusammen, mag dafür der Name Gott oder ein andrer gleichbedeutender gebraucht werden?

So klar diese Fragestellung zu sein scheint, bedarf sie doch der Klärung. Wenn nämlich dabei der Gedanke zugrunde liegen soll, daß dem Gattungsnamen Gott ein allgemeiner Begriff entspräche, dessen wesentliche Merkmale bei allem, bei gar allem, was Gott genannt wird und jemals so genannt worden ist, ausnahmlos anzutreffen wären, so ist die Frage falsch gestellt. Einen Gottesbegriff von solcher Allgemeinheit gibt es nicht und kann es nicht geben, weil seine Bildung in Ermangelung jedes gemeinsamen Merkmals unmöglich wäre. Denn die einzelnen Merkmale sämtlicher anzu-

treffenden besondern Gottesbegriffe heben sich gegenseitig so restlos auf, daß nichts als ein Wort, der Name Gott, übrig bleibt. Die Frage nach dem allgemeinen Gottesbegriff hat von den besondern Gottesbegriffen der einzelnen Volks- und Völkerreligionen auszugehen; gegenüber andern mit dem Worte Gott bezeichneten Begriffen hat sie nur dann einen Sinn, wenn diese mit jenen unter den nämlichen allgemeinen Gottesbegriff fallen, wenn sie also die absolut wesentlichen Merkmale mit jenen gemein haben.

Welcher Widerstreit herrscht zuweilen schon zwischen den einzelnen Merkmalen des Gottesbegriffs einer und derselben Religion! So zum Beispiel beim Katholizismus. Das Beispiel ist deshalb gewählt, weil hier der Widerstreit am meisten dogmatisch fixiert erscheint. Einerseits soll Gott absolut immateriell oder purer Geist sein, una singularis simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, unermeßlich und kraft seiner Unermeßlichkeit allgegenwärtig, „repletiv" gegenwärtig, andrerseits soll er ein persönliches, aber in drei Personen dergestalt subsistierendes Wesen sein, daß Vater und Sohn einander nicht allein absolut gleich, sondern daß sie absolut eins sind, ein Wesen, dasselbe göttliche Wesen, derselbe Gott, der in seinem die Wundmale tragenden verklärten Leibe einen bestimmten der natürlichen Größe des Leibes entsprechenden Raum im Himmel einnimmt, dort „zirkumskriptiv" gegenwärtig ist. Zu schlichten ist solcher Widerstreit nicht, es wäre denn, daß man Versuche, ihn psychologisch und geschichtlich zu erklären, ein Schlichten nennen will. Alle übrigen Schlichtungsversuche, so viele ihrer unternommen worden sind, die ein wesentlich praktisches wie die ein mehr theoretisches Ziel verfolgenden, sind mißlungen und müssen mißlingen.

Die Frage, was ein Gott sei, durch psychologisch-geschichtliche Konstruktion eines förmlichen Normal- oder Mustergottes erledigen zu wollen, ist aber auch nichts andres als ein illusorischer Schlichtungsversuch dieser Art, wie an dem jüngst von Wilhelm Wundt unternommenen erwiesen werden soll.

Nach Wundt wären die Götter aus zwei Faktoren zusammengesetzt. Der erste, der dämonische Faktor, reiche bis in die Anfänge des mythologischen Denkens zurück; der zweite, der heldenhafte Faktor, werde in dem Augenblick wirksam, wo das Bild des Helden entstehe (Elemente der Völkerpsychologie, S. 369). In der Verschmelzung von Held und Dämon vollziehe sich die größte und letzte mythologische Schöpfung, die zugleich die Geburtsstunde der Religion im eigentlichen und allein wahren Sinne des Wortes sei: Die Entstehung der Götter (ibid. S. 369). Während der Dämon in seinen früheren Formen als Seelen-, als Tier-, schließlich selbst als Ahnendämon ein unpersönliches, in seinen Eigenschaften fortwährend wechselndes Produkt der Affekte sei, erhebe er sich durch seine Verkörperung in der Gestalt des Helden zum ersten Mal

zu einem persönlichen Wesen und gleichzeitig in der Steigerung der Heldeneigenschaften ins Übermenschliche zu einem den Helden weit hinter sich lassenden menschlichen Ideal (ibid. S. 282). Gegenüber dem Dämon, der noch kein Gott sei, weil ihm die Persönlichkeit fehle, und gegenüber dem Helden, der dem Gott einigermaßen nahekomme, aber doch noch Mensch sei, zeichne sich der Gott jederzeit durch drei Merkmale aus. Erstens sei sein Wohnort ein andrer als der des Menschen. Zweitens führe der Gott ein vollkommenes, den irdischen Übeln und Gebrechen, besonders Krankheit und Tod, entrücktes Leben. Drittens sei der Gott, was sein wichtigstes Merkmal bilde, eine Persönlichkeit; er habe einen bestimmten persönlichen Charakter und einen Willen, der von jenem seine Richtung empfange und nach dem er Gunst oder Ungunst den Sterblichen schenke, Eigenschaften, die er ebenfalls in einem zur Vollkommenheit gesteigerten Grade besitze (ibid. S. 362).

Sicherlich ist Wundts Normal- und Mustergott im Hinblick auf die Wirklichkeit konstruiert, aber bloß nach einem Ausschnitt davon. Wie es verfehlt wäre, sämtlichen übersinnlichen Wesen (Krankheitsdämonen, Schutzgeistern, Engeln, Teufeln usw.) Titel und Charakter von Göttern zu verleihen, so ist es gleichermaßen verfehlt, übersinnlichen Wesen Titel und Charakter von Göttern bloß deshalb zu rauben oder vorzuenthalten, weil sie sich nicht als Verschmelzungserzeugnisse des Dämons mit dem Helden oder des Helden mit dem Dämon auffassen lassen.

Die als Götter personifizierten Naturerscheinungen und Naturkräfte haben denselben und sogar älteren und insofern höheren Anspruch auf den ihnen beigelegten Titel und Charakter als die Götter nach dem Schema Wundts. Diese religionsgeschichtliche Wahrheit war schon Pseudo-Plutarch geläufig, wie sich aus seiner Einteilung der Götter in sieben Arten ergibt (I. cap. 6, 10–16): erstens in Götter, die personifizierte Himmels- und Lufterscheinungen seien (Himmel, Erde, Sonne, Mond), zweitens in Nutzen bringende Götter (Zeus, Hera, Hermes, Demeter), drittens in Schaden bringende Götter (Rachegöttinnen, Ares), viertens in Götter, die personifizierte Gemütsbewegungen seien (Eros, Aphrodite, Pothos), fünftens in Götter, die personifizierte Tätigkeiten seien (Hoffnung, Dike, Gerechtigkeit), sechstens in von Dichtern erfundene Götter (Titanen), siebtens in Götter, die wegen ihrer Wohltaten für das öffentliche Leben verehrt und von menschlicher Herkunft und Gestalt gedacht würden (Herakles, Dioskuren, Dionysos), weil nämlich unter allen Dingen das Göttliche das vorzüglichste und unter den Lebewesen der Mensch durch seine Geistesgaben das schönste sei. Die Götter der ersten Art gelten ihm augenscheinlich als die ältesten und menschenunähnlichsten, die der siebten Art als die jüngsten und menschenähnlichsten Götter, was den religionsgeschichtlichen Tatsachen völlig entspricht. Ich erinnere an die Stelle bei Herodot

(II. 145): „Bei den Hellenen werden Herakles, Dionysos und Pan für die jüngsten Götter gehalten."

Nach Wundt dagegen könnten als eigentliche Götter einzig und allein die der siebten Art Pseudo-Plutarchs in geistiger wie in leiblicher Hinsicht ähnlich gedachten übersinnlichen Wesen gelten, weil bloß ihnen das den übrigen fehlende Merkmal der Persönlichkeit zukommen soll.

Worin besteht denn aber das Merkmal der Persönlichkeit?

Daß Persönlichkeit ein wesentliches göttliches Merkmal sei, ist ja auch christliche Lehre und vom katholischen Standpunkte ebensogut eine Vernunft- als eine Glaubenswahrheit. Nach Wundt verhielte es sich damit freilich so, daß Gott schon früh zum „überpersönlichen" Wesen und Christus zum obersten Gott geworden sei, dem sich in den katholischen Kirchen eine Fülle von Neben- und Untergöttern beigesellten; wenn das Dogma trotzdem den Glauben an einen persönlichen Gott als ein Fundament des christlichen Glaubens bezeichne, so sei dies daraus zu verstehen, daß der innerhalb der nationalen Religion ausgebildete Gottesbegriff noch in das Zeitalter der Weltreligionen herüberwirke (Elem. d. Völkerpsychologie, S. 498f.). Wer hat recht? Das Christentum oder Wundt?

Wie so oft, wo sich der Streit um mehr oder weniger dehnbare Begriffe dreht, haben auch in diesem Falle beide Parteien von ihrem Standpunkte aus recht. Beide denken sich eben unter „Persönlichkeit" nicht genau dasselbe, weshalb sie sich bloß scheinbar widersprechen.

Wundts Persönlichkeitsbegriff deckt sich im vorliegenden Falle so ziemlich mit demjenigen Feuerbachs. Wie Feuerbach meint, sei es oberflächlich, wenn man gesagt habe, das Christentum sei nicht die Religion „von einem persönlichen Gott, sondern von drei Persönlichkeiten." Diese drei Persönlichkeiten hätten allerdings in der Dogmatik Existenz. Aber auch hier sei die Persönlichkeit des Heiligen Geistes nur ein willkürlicher Machtspruch. Selbst der Vater sei nur der Einbildung und Behauptung, aber nicht seinen Bestimmungen nach ein persönliches Wesen, sondern ein abstrakter Begriff, ein nur gedachtes Wesen. Die „plastische Persönlichkeit" sei nur Christus. Zur Persönlichkeit gehöre Gestalt; die Gestalt sei „die Wirklichkeit der Persönlichkeit." Christus allein sei der persönliche Gott, der wahre, wirkliche Gott der Christen (Das Wesen des Christentums, Reclamsche Ausgabe, S. 235f.).

Oberflächlich ist es vielmehr, auf solche Weise gegen das Trinitätsdogma zu argumentieren. Schon das ist oberflächlich, von drei „Persönlichkeiten" anstatt von drei „Personen" zu sprechen. Die Frage nach der Dreipersönlichkeit des Christengottes geht uns jedoch hier nichts an. Uns interessiert lediglich die Persönlichkeit als wesentliches göttliches Merkmal

überhaupt. Dabei handelt es sich vor allem andern um die begriffliche Feststellung, worin das Merkmal der Persönlichkeit besteht. Solange darüber nicht Klarheit herrscht, ist über die Fragen, ob Gott im Christentum ein „persönliches" oder ein „überpersönliches" Wesen und ob die Gestalt „die Wirklichkeit der Persönlichkeit" sei, unmöglicherweise etwas auszumachen.

Wenn Schopenhauer sagt, ein unpersönlicher Gott sei gar kein Gott, sondern ein mißbrauchtes Wort, ein Unbegriff, eine contradictio in adjecto (Werke, herausg. v. Grisebach, IV. 139), so könnte dies den Worten nach ebensogut Feuerbach oder Wundt gesagt haben; doch hätte es bei ihnen einen Sinn, den es bei jenem unmittelbar nicht hat.

„Gott ist ein persönliches Wesen" heißt nach Feuerbach: „Gott ist ein menschliches Wesen, Gott ist Mensch. Die Persönlichkeit ist ein Gedanke, der nur als wirklicher Mensch Wahrheit hat." Wer sich nicht eines persönlichen Gottes schäme, schäme sich auch eines fleischlichen Gottes nicht. Eine abstrakte farblose Persönlichkeit, eine Persönlichkeit ohne Fleisch und Blut sei ein hohles Gespenst (Wes. d. Christ. S. 233).

Schopenhauer dagegen versteht unter Persönlichkeit „die selbstbewußte Individualität, welche erst erkennt und dann dem Erkannten gemäß will" (Werke, IV. 139). Pantheismus sei daher ein sich selbst aufhebender Begriff, „nur eine Euphemie für Atheismus", weil der Begriff eines Gottes eine von ihm verschiedene Welt als wesentliches Korrelat desselben voraussetze. Aber auch die Annahme irgend einer von der Welt verschiedenen Ursache derselben, sei noch kein Theismus. Dieser verlange nicht nur eine von der Welt verschiedene, sondern „eine intelligente, d.h. erkennende und wollende, also persönliche, mithin auch individuelle Welturs ache; eine solche sei es ganz allein, die das Wort Gott bezeichne (ibid. S. 138 f.).

Der gleiche Persönlichkeitsbegriff schwebt der christlichen Dogmatik vor, wenn sie, von Gottes Persönlichkeit unbeschadet seiner Dreipersönlichkeit sprechend, folgendermaßen argumentiert: Person bedeutet im allgemeinen ein selbständiges vernunftbegabtes Wesen. Persona enim in communi significat substantiam individuam rationalis naturae (Thomas, S. th. I. qu. 29, art. 4). Das Tier ist zwar ein selbständiges Wesen, jedoch keine Person, weil ihm die Vernunft fehlt. Der Mensch aber als ein selbständiges und zugleich vernunftbegabtes Wesen ist eine Person. Da nun Gott absolut für sich selbst besteht und vernünftiger Geist ist, so ist er offenbar im höchsten und vollkommensten Sinne persönlich.

Wundt kennt übrigens diesen Persönlichkeitsbegriff recht gut und macht von ihm anderwärts und in anderm Zusammenhang selbst in

einer Weise Gebrauch, die zur Klärung der Frage, worin das Merkmal der Persönlichkeit bestehe, vortrefflich geeignet ist.

Wie der Begriff des Organismus, sagt Wundt im „System der Philosophie" (1. Aufl., S. 604f.), auf die äußere Verbindung der Teile eines Ganzen, so beziehe sich der Begriff der Persönlichkeit auf die inneren Eigenschaften desselben. Persönlichkeit im eigentlichen Sinne schrieben wir nur „einem selbstbewußten, mit einheitlichem, wahlfähigem Willen handelnden Wesen" zu. Selbstbewußtsein werde aber hierbei in jenem höheren Sinne genommen, in dem dasselbe nicht bloß Selbstunterscheidung, sondern Zusammenfassung des Gesamtinhalts der Lebenserfahrungen, also Lenkung des wählenden Willens durch die von der gesamten Vergangenheit des Bewußtseins ausgeübten Rückwirkungen voraussetze. Darum komme Persönlichkeit in dieser ethischen, die Freiheit und Verantwortlichkeit des Willens einschließenden Bedeutung nur dem entwickelten Menschen, nicht dem Tiere, noch nicht dem unentwickelten Kinde und nicht mehr dem durch geistige Störung seiner Freiheit verlustig gegangenen Kranken zu.

Schärfer wird sich der Begriff, den man mit den Ausdrücken Person und Persönlichkeit in seiner Anwendung auf göttliche Wesen seit Boëthius mit wechselnder Klarheit zu verbinden pflegt, in Kürze kaum kennzeichnen lassen. Die „Wirklichkeit" der so verstandenen Persönlichkeit ist aber nicht die Gestalt, sondern das Selbstbewußtsein in dem von Wundt angegebenen Sinne.

Allerdings ist, wie auch Schopenhauer – hierin mit Feuerbach übereinstimmend – hervorhebt, die so verstandene Persönlichkeit ein uns bloß aus der animalischen Natur, am vollkommensten aus der menschlichen, bekanntes und mit dieser so innig verknüpftes Phänomen, daß wir nicht nur nicht befugt, sondern nicht einmal fähig sind, es von ihr getrennt und unabhängig zu denken (Werke, IV. 139).

Die „Wirklichkeit" der Persönlichkeit ist demnach das Selbstbewußtsein, aber die „Wirklichkeit" des Selbstbewußtseins ist die Gestalt, der Organismus, der Mensch oder der Gott aus Fleisch und Blut.

Soweit die menschliche Persönlichkeit in Frage kommt, hat selbst Alfons Lehmen trotz seines scholastischen Standpunktes gegen diese materialistische Auffassung so wenig etwas einzuwenden, daß er zugibt, die menschliche Seele sei nicht im strengen Sinne Person, weil sie nicht für sich allein, sondern nur in Verbindung mit dem Leibe und in äußerer Abhängigkeit von ihm wirke und zu wirken bestimmt sei (Lehrb. d. philos. III. [2] 147).

Der Umstand, daß das leibliche Abhängigkeitsverhältnis der Persönlichkeit von den meisten außer acht gelassen wird, als ob es gar nicht

vorhanden wäre, weil sie sich die Unvermeidlichkeit seines Bestehens niemals zum Bewußtsein gebracht haben, kommt der Übertragung des Persönlichkeitsbegriffs von Menschen auf göttliche Wesen vorzüglich zustatten, mag auch die Persönlichkeit dabei gleichsam in der Luft schweben, wie es der Fall ist, wenn der persönlich gedachte Gott zugleich absolut immateriell gedacht werden soll. Einen solchen Gott mit Wundt „überpersönlich" zu nennen, ist schon der Bezeichnung nach verfehlt, da ein überpersönlicher Gott, um diesen Beinamen zu verdienen, sowohl ein Selbstbewußtsein als Wirklichkeit der Persönlichkeit als auch einen Organismus als Wirklichkeit des Selbstbewußtseins in weitaus höherem Grade als andre persönliche Götter aufweisen müßte, während doch nach Wundts eigener Meinung das Gegenteil vorliegt. Nicht überpersönlich, vielmehr unterpersönlich verdiente ein solcher Gott im Vergleich mit Christus genannt zu werden.

Im Vergleich mit Christus! Denn Christi Persönlichkeit entbehrt ja des sie erst voll und ganz verwirklichenden Organismus nicht. Es ist kein gewöhnlicher menschlicher, sondern ein übermenschlicher, durch die Eigenschaften der impassibilitas, subtilitas, agilitas, claritas „verklärter" Organismus, aber immerhin ein Organismus und ein menschenähnlicher Organismus. Der Sohn ist in der Tat eine „plastische" Persönlichkeit, was der Vater nicht ist und „Gott" schlechthin noch weniger ist, ohne jedoch deshalb ihren persönlichen Charakter als solchen zu verlieren.

Wie es Intensitätsstufen der Persönlichkeit als solcher bei Menschen gibt, geradeso auch bei Göttern. Bei Göttern lassen sich überdies Wirklichkeitsstufen der Persönlichkeit unterscheiden. Je ausgebildeter das Selbstbewußtsein ist, das Selbstbewußtsein im Sinne Wundts, auf einer desto höheren Intensitätsstufe der Persönlichkeit steht der Gott. Und er steht auf einer desto höheren Wirklichkeitsstufe der Persönlichkeit, je anthropopathischer und besonders je anthropomorpher er gedacht wird, je klarer also das Abhängigkeitsverhältnis der Persönlichkeit zu einem menschenähnlich gestalteten und funktionierenden Leibe zum Bewußtsein der Gläubigen und je unzweideutiger es bei ihnen in Lehre und Kultus zum Ausdruck kommt. Die Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen, die sich die Menschen von den Göttern machen, lehrt denn auch, daß gewisse an Naturerscheinungen anknüpfende Anthropopathismen den Ausgangspunkt bilden, zu denen sich andere Anthropopathismen und weiterhin Zoomorphismen und Anthropomorphismen gesellen, bis die leibhaftige mit bestimmten Charaktereigentümlichkeiten ausgestaltete göttliche Persönlichkeit fertig ist, worauf mit dem Erwachen der Kritik der umgekehrte Prozeß einzusetzen beginnt, indem ein allzu menschlicher Anthropomorphismus nach dem andern, ein allzu menschlicher Anthropopathismus nach dem andern irgendwie sinnbildlich umgedeutet oder ganz fallen

gelassen und schließlich bloß noch das Selbstbewußtsein als solches festgehalten wird. Das ergibt eine Menge von Wirklichkeitsstufen göttlicher Persönlichkeit, von den plastischsten bis zu den schattenhaftesten, auf deren oberster allerdings jene Verschmelzungsprodukte von Dämon und Held sich befinden, denen allein Wundt Titel und Charakter von Göttern zugestehen möchte, was jedoch ein willkürliches, engherziges, dem lebendigen Götterglauben konstruktive Gewalt antuendes und daher unwissenschaftliches Verfahren ist.

Es gibt kein bestimmtes Unterscheidungsmerkmal zwischen Dämon und Gott. Welche hohe Stufe, sowohl was die Intensität als was die Wirklichkeit der Persönlichkeit betrifft, sehen wir beispielsweise die Dämonen bei den Alten nach der Schilderung des Apuleius einnehmen. Die Dämonen – heißt es in seiner Schrift De Deo Socratis – seien der Art nach lebende, dem Geiste nach vernünftige, dem Gemüt nach leidenschaftliche, dem Körper nach luftartige, der Zeit nach ewige Wesen. Von diesen fünf Eigenschaften hätten sie die drei ersten mit uns, die letzte mit den unsterblichen Göttern gemein. Hinsichtlich der ihnen eigentümlichen vierten Eigenschaft, der luftartigen, erfahren wir noch, daß ihre Körper ein bedeutenderes Gewicht hätten, um nicht in himmlische Regionen zu gelangen, und eine gewisse Leichtigkeit, um nicht in die Tiefe zu stürzen. Wenn man hinzunimmt, daß diese Dämonen alle göttlichen Funktionen versehen, so wird man ihnen das Merkmal der Persönlichkeit ohne weiteres einräumen müssen.

Bei Homer sind „Daimon" und „Theos" sogar gleichbedeutende Ausdrücke. Höchstens insofern soll in der Verwendung der beiden Begriffe ein Unterschied bestehen, als „Theos" mehr die Persönlichkeit eines Gottes, wie dieselbe durch Kultus und Mythologie bestimmt umschrieben gewesen sei, ausdrücke, „Dämon" dagegen mehr seine im Leben und in der Natur hervortretende Macht und Wirkung. Ebenso verhält es sich mit dem Sprachgebrauch beider Ausdrücke bei Heraklit.

Damit glaube ich Wundts Normal- und Mustergott zur Genüge als verfehlte psychologisch-geschichtliche Konstruktion und zugleich als illusorischen Schlichtungsversuch der Frage, was ein Gott sei, erwiesen zu haben. Das schließt nicht aus, daß Wundt in andrer Hinsicht recht hat. Ohne Zweifel hat er darin völlig recht, daß die Persönlichkeit es ist, was das wichtigste Merkmal eines Gottes bildet, die Eigenschaft also, eine Person in dem von ihm dargelegten Sinne eines selbstbewußten, mit einheitlichem, wahlfähigem Willen handelnden Wesens zu sein. Doch darf man dabei nicht stehen bleiben, als ob es sich um eine überall und allzeit anzutreffende stereotype Eigenschaft handelte. Das ist bei Göttern noch weniger als bei Menschen der Fall. Während sich die Menschen bloß in Bezug auf die Intensität, nicht aber in Bezug auf die Wirklichkeit der Persönlichkeit unterscheiden, finden sich bei Göttern mit

Intensitätsunterschieden die größten Wirklichkeitsunterschiede kombiniert. Um über die nähere Beschaffenheit der Persönlichkeit eines Gottes ins klare zu gelangen, hat man daher unter Zugrundelegung der leibhaftigen Persönlichkeit des entwickelten Durchschnittsmenschen auf Intensitätsstufe und Wirklichkeitsstufe der Persönlichkeit, die der fragliche Gott einnehmen soll, gleichermaßen zu achten. Zur vollen Persönlichkeit eines Gottes gehört freilich irgend ein Organismus, mag dieser wie immer geartet sein. Christus besitzt eine sehr leibhaftige Persönlichkeit. Ein immaterieller Gott besitzt naturgemäß keine leibhaftige Persönlichkeit; trotzdem kann er durch die ihm verliehene Intensitätsstufe der Persönlichkeit im Verein mit sich aufs Größte und Kleinste erstreckender Wirksamkeit dem gläubigen Gemüt voll persönlich erscheinen. „Es ist aber der Glaube eine Zuversicht auf Gehofftes, eine Überführung über Dinge, die man nicht sieht . . . . . durch Glauben erkennen wir, daß die Welten hergestellt wurden durch Gottes Wort, so daß nicht aus Sichtbarem das, was gesehen wird, hervorging . . . . . Denn glauben muß, wer Gott naht, daß er ist und daß er denen, die ihn suchen, ihren Lohn gibt" (Brief an die Hebräer 11, 1–6). Wer solches Glaubens fähig ist, dem wird ein immaterieller Gott ebenso voll persönlich wie ein materieller Gott erscheinen. Denn entweder fällt es ihm gar nicht ein, darüber nachzudenken, was alles zur Wirklichkeit der Persönlichkeit gehört oder, wenn er darüber nachdenkt, so wird er nicht ruhen, bis er eine Lösung der Aporie gefunden zu haben wähnt.

Dagegen darf für ein sonst wie immer beschaffenes Wesen oder Etwas, dem gegenüber von Persönlichkeit nicht im entferntesten mehr die Rede sein kann oder zugestandenermaßen nicht die Rede sein soll, auf Titel und Charakter eines Gottes im Ernst kein Anspruch erhoben werden. Jedenfalls dürfen solche Ansprüche nicht ernst genommen werden. Wo sie erhoben werden, ist stets verkappter Atheismus, bewußter oder unbewußter, im Spiel.

Ein Musterbeispiel der ersten Art, wo von Persönlichkeit keine Rede mehr sein kann, haben wir an Aristoteles vor uns. Aristoteles, — sagt Zeller, dem ich zur Vermeidung des Vorwurfs, meine Berichterstattung sei nicht getreu, das Wort lasse — Aristoteles wolle die Gottheit zwar als selbstbewußten Geist gefaßt wissen. Zum persönlichen Leben gehöre jedoch die Tätigkeit des Willens ebenso wesentlich als die des Denkens und auch dieses, als persönliches betrachtet, sei immer im Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, in der Entwicklung begriffen, sei ebenso durch die Verschiedenheit seiner Gegenstände wie durch den Wechsel der geistigen Zustände bedingt. Indem Aristoteles „diese Bedingungen aufhebt und die Tätigkeit der göttlichen Vernunft auf ein durchaus eintöniges, durch keinen Wechsel und keine Entwicklung belebtes Denken ihrer selbst zurückführt, geht in dieser Abstraktion der Begriff der Persönlichkeit wieder unter" (Philos. d. Griech. III³ 368–372).

Ein Musterbeispiel der zweiten Art, wo von Persönlichkeit zugestandenermaßen nicht die Rede sein soll, haben wir an Fichte vor uns, und zugleich ein Musterbeispiel dafür, mit welcher Unverfrorenheit verkappter Atheismus sich als Theismus, als der eigentliche Theismus im Gegensatz zum landläufigen Theismus als dem eigentlichen Atheismus zu gebärden vermag. Daß Fichte von einem persönlichen Gott nichts wissen will, daß in seinen Augen ein persönlicher Gott keine geringere contradictio in adjecto darstellt als in Schopenhauers Augen ein unpersönlicher Gott, daß sich bei ihm der persönliche Gott zur moralischen Weltordnung verflüchtigt hat, daß ist so bekannt, daß die Erinnerung daran genügt.

So viel denn über den Begriff der Persönlichkeit an sich sowie über Persönlichkeit als absolut wesentliches Merkmal des allgemeinen Gottesbegriffs. Das führt uns weiter zur Frage, ob es noch andre absolut wesentliche Merkmale des allgemeinen Gottesbegriffs gibt, bei deren Fehlen ebenso wie beim Fehlen des Persönlichkeitsmerkmals jeder Anspruch auf Titel und Charakter eines Gottes erlischt.

Die beiden von Wundt namhaft gemachten Merkmale, daß der Gott einen andern Wohnort als der Mensch habe, und daß er ein vollkommenes, den irdischen Übeln und Gebrechen, besonders Krankheit und Tod entrücktes Leben führe, können hierfür nicht in Betracht kommen, weil ihr Geltungsbereich innerhalb des lebendigen Götterglaubens der Völker viel zu beschränkt ist. Je lebendiger der Götterglaube eines Volkes ist, desto weniger wird er die Götter ein extra- oder intermundanes, desto mehr wird er sie ein intramundanes Dasein führen lassen. Hat nicht den alten Ägyptern seit ältester Zeit der König als der fleischgewordene höchste Gott, als der leibhaftige Horos gegolten, ist er von ihnen nicht kurzweg „Gott" (Nuter) genannt worden? Und ist ein allgegenwärtiger Gott nicht ein Gott, der überhaupt keinen besondern Wohnort hat? Je lebendiger ferner der Götterglaube eines Volkes ist, desto weniger wird er die Götter ein epikureisches Schlaraffenleben, desto mehr wird er sie ein dem menschlichen in Streit und Leid ähnliches Leben führen lassen. Man denke an die Kämpfe zwischen Göttern und Titanen, man denke an die ägyptischen Isis-Mysterien und an die kretischen Mysterien des Dionysos-Zagreus, man denke an Christi Passionsgeschichte und an das Wort des Paulus, wenn Christus nicht auferstanden wäre, so wäre es „nichts mit unserer Predigt, nichts auch mit eurem Glauben."

Wohl aber gibt es zwei andre göttliche Merkmale von absolut wesentlicher Bedeutung für den allgemeinen und somit auch für jeden besondern Gottesbegriff.

Das wäre kein Gott — und besäße er sonst alle Merkmale eines solchen, — der sich um Welt und Menschen nicht kümmerte und um den sich die Menschen nicht zu kümmern brauchten.

Deshalb enthält der vielumstrittene Satz „primus in orbe deos fecit timor“, richtig verstanden, in nuce das eigentliche Um und Auf der Entstehung des Götterglaubens. Der Einwand, die Furcht setze die Existenz des gefürchteten Wesens oder dessen Anerkennung schon voraus (vgl. Schill, Theolog. Prinzipienlehre, S. 39), ist nicht stichhaltig. Denn diese Voraussetzung erstreckt sich höchstens auf das Merkmal der Persönlichkeit. Ein persönliches Wesen ist aber noch kein göttliches Wesen. Um als göttliches Wesen zu imponieren, muß das vorausgesetzte persönliche Wesen zugleich als solches gedacht werden, das schädliche und wohltätige Einflüsse auf die Menschen ausübt und seinerseits menschlichen Einflüssen zugänglich ist. Und das bewirkt eben hauptsächlich und am nachhaltigsten die Furcht. Dasselbe können freilich auch andre Gemütsbewegungen, wie Hoffnung, Dankbarkeit, Kummer bewirken. Erfahrungsgemäß fürchtet man sich jedoch viel mehr vor der Hölle, als man sich auf den Himmel freut. Noch unstichhaltiger ist der Einwand, „die in der Religion konkrete Furcht (Ehrfurcht)“ sei von der physischen Furcht vor einem Übel völlig verschieden, da sie nicht wie diese aus der Besorgnis vor drohendem Unglück, sondern aus dem Bewußtsein innerer Schuld stamme. Denn die Götterfurcht ist bei den meisten Menschen eben nichts andres als Furcht vor diesseitigen oder jenseitigen Übeln und pflegt sogar dort, wo wirklich das Bewußtsein innerer Schuld zeitweise vorwiegen mag, wenigstens mit der Furcht vor jenseitigen Übeln untrennbar verbunden zu sein.

Deshalb trifft die in Ciceros Schrift „Über die Natur der Götter“ vom Akademiker dem Epikureer gegenüber geübte Kritik den Nagel auf den Kopf, wenn es heißt, Epikur habe dadurch, daß er die Götter nicht hilfreich und gnädig sein lasse und so gerade ihr vorzüglichstes Merkmal aufgehoben habe, die Religion mit Stumpf und Stiel aus den Gemütern herausgerissen (I. 43). Von dieser Kritik werden alle sogenannten Deisten mitgetroffen, die Gott jede Einflußnahme auf menschliche Verhältnisse sowie jede Beeinflußbarkeit von Seite der Menschen absprechen.

Auf die Art und den Umfang der göttlichen Einflußnahme und Beeinflußbarkeit kommt es nicht an, falls eben nur beide Merkmale auf irgend eine Art, wenngleich in noch so beschränktem Umfange vorhanden sind.

Alle andern göttlichen Merkmale sind von keiner absolut wesentlichen Bedeutung für den allgemeinen Gottesbegriff. Ob es einen einzigen Gott oder unzählige Götter und Göttinnen gibt, ob ein Gott ein einfaches oder ein zusammengesetztes, ein unendliches oder ein endliches, ein repletiv oder zirkumskriptiv gegenwärtiges, ein unsichtbares oder sichtbares, ein ewiges oder zeitliches, ein allmächtiges oder nicht allmächtiges, ein heiliges oder nicht heiliges, ein allwissendes oder nicht allwissendes, ein gerechtes oder nicht gerechtes, ein gütiges oder nicht gütiges Wesen ist, ob er die Welt

geschaffen hat und regiert oder nicht, das alles mögen Merkmale von absolut wesentlicher Bedeutung für besondere Gottesbegriffe auf bestimmten Entwicklungsstufen des Gottesglaubens sein, sind es aber nicht für den durch vergleichende Betrachtung der besondern Gottesbegriffe der einzelnen Volks- und Völkerreligionen zu abstrahierenden allgemeinen Gottesbegriff.

Demgemäß setzt sich der allgemeine Gottesbegriff aus den drei absolut wesentlichen Merkmalen der Persönlichkeit, der Einflußnahme und der Beeinflußbarkeit zusammen. Mit ihnen steht und fällt jeder im besondern wie immer beschaffene Gottesbegriff. Wo es sich um einen Gott handeln soll, müssen sie unter allen Umständen anzutreffen sein. Wo sie nicht anzutreffen sind, handelt es sich um keinen Gott. Da sie aber bloß einem Etwas zukommen können, das wir als ein „Wesen" zu rubrizieren pflegen, so bildet es ein mit ihnen und durch sie unmittelbar gegebenes und daher als selbstverständlich vorauszusetzendes und nicht besonders aufzuzählendes absolut wesentliches Merkmal, daß ein Gott ein Wesen ist und als ein persönliches Wesen ein bei aller Übermenschlichkeit irgendwie menschenähnliches Wesen. Die Übermenschlichkeit versteht sich gleichfalls von selbst.

So allgemein als möglich genommen, ist also ein Gott ein mehr oder weniger übermenschlich gedachtes persönliches Wesen, das auf die menschlichen Verhältnisse schädlichen oder nützlichen Einfluß zu nehmen vermag und darin sich selbst durch Gebete, Gelübde, Opfer, Ehrenbezeugungen beeinflussen läßt.

Genauer ist der allgemeine Gottesbegriff eben nicht zu bestimmen.

III.

Nunmehr bereitet eine objektive, prinzipielle Erledigung der Frage, ob es Atheisten gebe oder nicht, keine sachlichen Schwierigkeiten mehr.

Da zu den Theisten oder Göttergläubigen im allgemeinen sämtliche gehören, die in Wort und Tat bezeugen, daß sie an das Dasein eines einzigen die Merkmale der Persönlichkeit, der Einflußnahme und der Beeinflußbarkeit aufweisenden göttlichen Wesens oder mehrerer solcher göttlicher Wesen glauben, so werden im allgemeinen alle andern zu den Atheisten gehören, Schwachsinnige und kleine Kinder natürlich ausgenommen. „Atheist" bedeutet ja auch nichts andres als das kontradiktorische Gegenteil eines Theisten. Was demzufolge die Ausdrücke Theismus und theistisch, Atheismus und atheistisch zu bedeuten haben, ergibt sich von selbst.

Wenn sich dies mit dem landläufigen Sprachgebrauche bloß teilweise deckt, so liegt dies daran, daß die Ausdrücke selbst unter Gelehrten von jeher einer einheitlichen Bedeutung ermangeln. Und sie ermangeln ihrer, weil über den allgemeinen Gottesbegriff keine zulängliche Klarheit herrscht. Obschon es nichts Ungewöhnliches ist, Polytheisten, Henotheisten und Mono-

theisten mit dem Namen Theisten zu belegen, ist es doch gewöhnlicher, ihn auf diejenigen zu beschränken, die an einen als Schöpfer, Erhalter und Regenten der Welt persönlich und überweltlich gedachten Gott in dem Judentum, Christentum und Islam gemeinsamen Sinne glauben.

Was dabei herauskommt, zeigt Flints Unterscheidung zwischen Theismus und Antitheismus. Unter Theismus versteht Flint den Glauben, daß Himmel und Erde und alles, was sie enthalten, ihr Bestehen und Fortbestehen der Weisheit und dem Willen eines höchsten, durch sich selbst vorhandenen, allmächtigen, allwissenden, gerechten und gütigen Wesens verdanken, das verschieden und unabhängig ist von dem, was es erschaffen hat. Unter dem Ausdruck Antitheismus faßt er alle zum Theismus in irgend einem Gegensatz stehenden Theorien zusammen, Atheismus, Polytheismus, Pantheismus, kurz jede Theorie, die Gott ein für einen würdigen Begriff von seinem Charakter wesentliches Merkmal absprechе. Polytheismus sei kein Atheismus, da er nicht leugne, daß es einen Gott gebe, jedoch antitheistisch, da er leugne, daß es einen einzigen gebe. Pantheismus sei kein Atheismus, da er einräume, daß es einen Gott gebe, sei jedoch Antitheismus, da er leugne, daß Gott ein von der Schöpfung verschiedenes und mit solchen Merkmalen wie Weisheit, Heiligkeit und Liebe begabtes Wesen sei. Atheistisch seien nur diejenigen Theorien, nach denen sogar die Existenz eines Gottes nicht erwiesen wäre (Anti-theistic Theories, S. 1—3).

Das ist aber keine objektiv, sondern eine subjektiv, vom Standpunkt eines besondern Gottesbegriffs, des jüdisch-christlich-islamitischen, getroffene Unterscheidung. Mit demselben subjektiven Rechte könnten Polytheisten oder Pantheisten den Theistennamen für sich in Beschlag nehmen und die Monotheisten den Antitheisten beigesellen wollen. Mit demselben subjektiven Rechte hat sich Fichte wirklich für den Verfechter des eigentlichen Theismus und seine ihn das Atheismus zeihenden Gegner für die eigentlichen Atheisten hingestellt. Außerdem fehlt es nicht an solchen, die den Atheismus dem Namen nach verleugnen, um ihn unter andern Namen offen zu lehren, wie Flint selbst hervorhebt, die Bemerkung hinzufügend: „Es verlangt uns nicht danach, jemand einen Namen anzuheften, den er nicht leiden mag, aber Rücksicht auf die Wahrheit verbietet uns einzuräumen, daß Atheismus bloß dort vorhanden sei, wo man sich dazu bekennt". So könne ein großer Teil der Spekulation, der pantheistisch genannt werde, mit gleicher Angemessenheit atheistisch genannt werden, und ebenso stehe es hinsichtlich des Materialismus, Positivismus, Säkularismus (ibid. S. 8).

Wer objektiv verfahren will, muß sich an den allgemeinen Gottesbegriff halten und kann dann nicht umhin, zunächst einfach zwischen Theisten und Atheisten zu unterscheiden, unbekümmert um den landläufigen Sprach-

gebrauch und unbekümmert darum, ob ein besonderer Gottesbegriff und welcher der wahre sein soll. Denn ob es in Wahrheit mehrere Götter oder bloß einen oder gar keinen Gott gebe, ist eine für sich zu behandelnde Frage, deren Lösung, wie immer sie ausfallen möge, an der Tatsache nichts ändert, daß es ebenso überzeugte Polytheisten als überzeugte Monotheisten und nicht weniger überzeugte Atheisten gegeben hat und gibt. Deshalb ist es sachlogischer- und sprachlogischerweise das einzig Richtige, Polytheisten und Monotheisten zusammennehmend von den Nichttheisten oder Atheisten zu unterscheiden.

Äußerlich entspricht dies übrigens in beträchtlichem Umfange dem landläufigen Sprachgebrauche, freilich mit dem großen Unterschiede, daß allerlei von dem, was gemeinhin nicht als Atheismus gilt und selbst bei Leibe nicht dafür gelten will und mag, gleichwohl dafür zu gelten hat. Aber auch innerlich entspricht es in vieler Hinsicht sehr verbreiteten Anschauungen, so besonders hinsichtlich des Pantheismus, wie die erwähnte Bemerkung Flints zeigt. Andre gehen noch weiter. Während nach Flint der Spinozismus zwar antitheistischer, doch kein atheistischer Pantheismus sein soll, ist er nach Willmann „nicht sowohl Pantheismus als Atheismus", da seine Substanz aller gotteswürdigen Prädikate unfähig sei, und nach Lehmen ist aller Pantheismus, „so sehr auch manche Pantheisten dagegen protestieren, nur ein versteckter Atheismus". Man wende nicht ein, Willmann sei eben Willmann und Lehmen sei Jesuit. Nach Schopenhauer bezeichnet schon das Wort Pantheismus einen sich selbst aufhebenden Begriff. Der Philosophie des 18. Jahrhunderts sei es nie eingefallen, Spinoza deswegen, weil er die Welt Deus nenne, für keinen Atheisten zu halten. Und er möchte raten „den Worten ihre Bedeutung zu lassen und, wo man etwas andres meint, auch ein andres Wort zu gebrauchen, also die Welt Welt und die Götter Götter zu nennen" (Werke, III. 328).

Allerdings ist die Unterscheidung zwischen Theismus und Atheismus im Einzelfalle sehr häufig nicht ohne weiteres zu treffen. Zwischen radikalem Theismus und radikalem Atheismus bestehen so viele Zwischenstufen und darunter förmliche Zwitterbildungen, daß sich manchmal erst nach eindringender Untersuchung feststellen läßt, ob sie mehr zum einen oder zum andern neigen. Unter Zugrundelegung des allgemeinen Gottesbegriffs wird man sich trotzdem fast immer bald zurecht finden. Je persönlicher die Götter sind, je mehr sie sich um die Menschen kümmern und je mehr diese um jene sich kümmern müssen, desto radikaler ist der Theismus, gleichwie der Atheismus um so radikaler ist, je gründlicher und unumwundener er seinem Standpunkt theoretischen und praktischen Ausdruck verleiht.

Offen und öffentlich erklärter radikaler Atheismus ist von jeher selten gewesen und ist es noch, was in Anbetracht der ihm beigemessenen Ge-

meingefährlichkeit nicht wunder nehmen darf. Obschon auf dessen Propaganda nicht länger mehr die Feuertodesstrafe steht, wird jeder derartige Versuch im allgemeinen noch immer für ein nicht bloß moralisches, sondern für ein unter Umständen gesetzlich zu ahndendes Verbrechen erachtet. In der Praxis ist man nachsichtiger geworden, doch nicht im Prinzip. Treitschke hat Millionen aus der Seele gesprochen, wenn er sagt: „Atheisten haben im Staatswesen, streng genommen, gar keine Stelle" (Politik, I. 326). Nach § 122 lit. d. des in Österreich geltenden Strafgesetzes vom Jahre 1852 „begeht das Verbrechen der Religionsstörung, wer Unglauben verbreitet." Was unter „Unglaube" zu verstehen sei, erhellt aus Entscheidung Nr. 1617 des Kassationshofs, der zufolge „die Lehre von der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele zu den allen im Staate anerkannten Religionen gemeinsamen Grundwahrheiten gehört, deren Ableugnung, weil gegen jede positive Religion gerichtet, die Verbreitung von Unglauben darstellt". Desselben Verbrechens konnte nach demselben Paragraphen bis zum Jahre 1868, wo die betreffenden Bestimmungen aufgehoben wurden, derjenige schuldig erklärt werden, „welcher einen Christen zum Abfalle vom Christentum zu verleiten oder eine der christlichen Religion widerstrebende Irrlehre auszustreuen sucht." Aber die die Verbreitung des „Unglaubens" angehende Bestimmung bedroht bis zur Stunde jeden ihr Zuwiderhandelnden, obgleich sie sogar nach der Auffassung von Strafrechtslehrern mit Artikel 17 des Staatsgrundgesetzes über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger vom Jahre 1867 „die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei" unvereinbar sein soll. Unter diese Bestimmung fallen auch „atheistische Lehrvorträge, welche in einer zugänglichen Privatversammlung stattfinden." Strafe: Unter gewöhnlichen Umständen Kerker von 6 Monaten bis zu 1 Jahre, unter erschwerenden Umständen schwerer Kerker von 1 bis zu 5 Jahren, bei großer Bosheit oder Gefährlichkeit bis zu 10 Jahren.

Um so häufiger ist mehr oder weniger verkappter Atheismus, angefangen von dem mit der täuschendsten theistischen Mimicry bis zu demjenigen, dem zum offen erklärten bloß die rückhaltlose Erklärung fehlt.

Die Häufigkeit des Vorkommens von Atheismus im 17. Jahrhundert, das Joël als „das frömmste der Neuzeit" hinstellt, wird von Mersenne (1588—1648) bezeugt. In dessen Quaestiones celeberrimae in Genesim vom Jahre 1623 heißt es: „Damit man mich nicht verdächtige, ich beklage mich mit Unrecht, und damit man nicht zur Behauptung fortgehe, es gebe nur wenige oder gar keine Gottesleugner, muß man wissen, daß in Frankreich und in andern Ländern die Zahl dieser nichtswürdigen Atheisten dermaßen erheblich ist, daß man sich über Gottes Langmut, sie weiterleben zu lassen, wundern muß. Boverius versichert, daß es von diesen Helfershelfern des Satans in Frankreich fast sechzigtausend gibt.

Aber warum von ganz Frankreich sprechen? Die Stadt Paris allein beherbergt wenigstens fünfzigtausend, und zuweilen könnte man in einem einzigen Hause ein Dutzend Leute zählen, die diese Gottlosigkeit ausspeien. Charrons „Weisheit", Machiavellis „Fürst", Cardans Schrift „De subtilitate", die Schriften Campanellas, die Dialoge Vaninis, die Werke Fludds und vieler andrer sind des Atheismus voll." Im übrigen sind die meisten Exemplare der „Quaestiones" insofern verstümmelt, als sie das von Mersenne aufgestellte Verzeichnis zeitgenössischer Atheisten nicht enthalten.

Was dieses Zeugnis an Gewicht verlieren mag in Anbetracht dessen, daß beide Mönche waren, Mersenne aus dem Orden der Minimen, Boverius aus dem Orden der Kapuziner, wird dadurch wieder mehr als aufgewogen, daß wir es bei Mersenne nicht einfach mit einem gelehrten Vertreter katholischer Theologie und Apologetik, sondern zugleich mit einem der gelehrtesten Vertreter der Naturwissenschaft des 17. Jahrhunderts zu tun haben, der mit Descartes und Hobbes den freundschaftlichsten Verkehr unterhielt, ohne daran etwas Anstößiges zu finden, obwohl beide des Atheismus beschuldigt wurden. Dies fällt um so schwerer ins Gewicht, als Mersenne selbst gerade mit seinem Kommentar zur Genesis bei manchen Kopfschütteln erregt hat, weil er ihnen damit, daß er auf die Zusammenstellung der ungläubigen Einwürfe größeren Fleiß als auf deren Widerlegung verwendet, eine einigermaßen zweideutige apologetische Taktik befolgt zu haben scheint (vgl. Lange, Gesch. d. Materialismus I. 255 u. 304 der Reclamschen Ausgabe).

Daß sich einer gegen den Atheismus ins Zeug legt, leistet noch keine Gewähr für die Aufrichtigkeit seines theistischen Bekenntnisses, vorausgesetzt, daß ihm wirklich ein solches eigen ist. In zahlreichen Fällen wird man vielmehr dahinterkommen, daß es sich um einen Bruderzwist handelt, um eine Befehdung des radikalen durch den verkappten Atheismus. Mit welchem Elan, eines Kirchenvaters würdig, ist nicht Voltaire über das „System der Natur" hergefallen, „ce maudit livre qui est un péché contre nature"! Welchen Feuereifer sehen wir ihn nicht als Apologeten des nach seinem Gutdünken zurecht kritisierten Theismus entfalten! Und da sollte Joël nicht recht haben, wenn er fragt: „Kann man sich lauter zu Gott bekennen als Voltaire?" Hat er denn nicht einen so gründlichen Kenner Voltaires wie Strauß auf seiner Seite, nach dessen Zeugnis Voltaire den Gottesglauben auch für sich selbst unentbehrlich gefunden habe, „nicht praktisch, aber theoretisch"?

Doch das ist eben advokatisch. Als ob es beim Gottesglauben nicht zuvörderst auf dessen praktische Entbehrlichkeit oder Unentbehrlichkeit ankäme! Als ob nicht ein theoretisch für unentbehrlich gehaltener Gottesglaube gerade praktisch für desto unentbehrlicher zu halten

wäre! Als ob es überhaupt einen bloß theoretisch für unentbehrlich, praktisch für entbehrlich zu haltenden Gottesglauben geben könnte! So vermag nur derselbe Strauß zu plaidieren, der die Frage, „ob wir noch Religion haben", mit einem ebenso advokatischen „Ja oder nein, je nachdem man es verstehen will" erledigt hat.

Advokatisch ist aber nicht wissenschaftlich. Wissenschaftlich ist es, wenn Sakmann, vielleicht ein noch gründlicherer Kenner Voltaires als Strauß, nicht umhin kann zu bezeugen, daß Voltaire die persönlichen Momente aus dem Gottesbegriff zu entfernen suche, daß er eine spezifische Beziehung Gottes zum Sittlichen leugne, daß er die ein individuelles religiöses Verhältnis des Menschlichen zum Göttlichen konstituierenden Bestimmungen ausmerze, wodurch die spezifisch religiösen Funktionen dahinfielen (Archiv f. Gesch. der Philosophie XVIII. Bd., S. 339—343).

Der sogenannte Theismus Voltaires ist eben nichts als verkappter Atheismus. Wie sollte es auch anders sein bei einem Manne, der, um mich einer Wendung des Philosophen von Sanssouci zu bedienen, seinen männlichen Schmuck der Philosophie durch Umhüllung mit der Tracht der Heuchelei noch viel ungenierter geschändet hat (vgl. Friedrichs Brief an d'Alembert v. 2. Juli 1769)!

Wie mit dem Pantheismus verhält es sich mit dem sogenannten Deismus, worunter man heutzutage den Glauben an ein überweltliches persönliches Wesen zu verstehen pflegt, das zwar Welt und Menschen erschaffen haben, sich aber nicht im geringsten um sie kümmern soll.

Es ist klar, daß die Menschen, da sie von einem solchen Wesen weder etwas zu fürchten noch zu hoffen hätten, sich ihrerseits um dasselbe nicht zu kümmern brauchten. Mithin fehlen ihm zwei absolut wesentliche Merkmale, das der Einflußnahme und das der Beeinflußbarkeit.

Gemäß dem Begriffe, den sich Kant von einem Deisten machte, könnte man diesem „nach der Strenge allen Glauben an Gott absprechen und ihm lediglich die Behauptung eines Urwesens oder obersten Ursache übrig lassen." Trotzdem gestattet sich Kant den beschwichtigenden Zusatz: „Indessen, da niemand darum, weil er etwas sich nicht zu behaupten getraut, beschuldigt werden darf, er wolle es gar leugnen, so ist es gelinder und billiger zu sagen: Der Deist glaube einen Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott". Auf solche Manier wird aber verkappten Atheismus nur ein verkappter Atheist in Schutz zu nehmen suchen.

Der sogenannte Panentheismus ist keine Synthese zwischen Pantheismus und Theismus, wie sein von Krause geprägter Name vorspiegeln soll, sondern ein Mittelding zwischen Pantheismus und Deismus,

wonach Gott ein über der Welt stehendes, aber ihr nicht gegenüberstehendes, vielmehr ihr immanentes, sie einschließendes, sie umfassendes, sich in ihr auswirkendes „persönliches" Wesen wäre. Fasse dies, wer's fassen kann! So viel ist gewiß, daß es nichts als verkappten Atheismus darstellt.

Die Verkappung, worin unser zeitgenössischer Atheismus mit Vorliebe auftritt, ist der von Joël wiederholt erwähnte, doch wohlweislich undefiniert gelassene, obschon nichts weniger als eindeutige sogenannte Agnostizismus. Der englische Atheismus sei in Wahrheit nur Agnostizismus, Darwin, Huxley, Spencer leugneten nur die Erkenntnis des absoluten Wesens und wollten nicht Atheisten, sondern Agnostiker sein und heißen, Proudhon, der sich ausdrücklich dagegen verwahre, Atheist zu sein, sei Agnostiker, unsere Weltmenschen, die ihren Atheismus so selbstverständlich zur Schau trügen, seinen nichts andres als Agnostiker — das ist alles, was wir von Joël über den Agnostizismus, der kein Atheismus sein soll, mitgeteilt erhalten. Da er sich nun selbst auf Huxley beruft, wollen wir uns an diesen Agnostiker halten. Huxley ist es ja auch, der die Ausdrücke Agnostiker und Agnostizismus in Kurs gebracht hat. Wie kam er dazu und was will er darunter verstanden wissen?

Wie Huxley dazu kam, sich einen Agnostiker zu nennen, darüber erzählt er uns: „Ziemlich früh im Leben entdeckte ich, daß es für einen Menschen eine in den Augen der meisten Leute unverzeihliche Sünde ist, sich zu erdreisten, unetikettiert herumzugehen. Die Welt betrachtet eine solche Person wie die Polizei einen Hund ohne Maulkorb als nicht unter gehöriger Kontrolle stehend. Ich konnte keine Etikette finden, die mir gepaßt hätte. So erfand ich denn eine bei meinem Wunsche, mich zu rubrizieren und für anständig (respectable) zu gelten. Und da der Hauptpunkt, dessen ich gewiß war, darin bestand, daß ich sehr viele Dinge nicht wußte, mit denen die —isten um mich mehr vertraut zu sein erklärten, nannte ich mich einen Agnostiker. Sicherlich könnte keine Bezeichnung bescheidener oder angemessener sein und ich kann nicht denken, weshalb ich von Zeit zu Zeit aus meinem Zufluchtsort herausgezerrt und bald als Materialist erklärt werde, bald als Atheist, bald als Positivist und bald ach weh! als feiger und reaktionärer Obskurant" (Gerald Leighton, Huxley, S. 73).

Unter Agnostizismus will Huxley, wie er in „Agnosticism and Christianity" ausführt, weder ein negatives noch sonst irgend ein Bekenntnis (creed) verstanden wissen, „ausgenommen insofern als es absoluten Glauben in die Giltigkeit eines Prinzips ausdrückt, das ebensosehr sittlich als vernünftig ist. Dieses Prinzip kann verschiedene Fassungen annehmen, von denen jedoch alle auf folgendes hinauskommen: daß es von einem Menschen unrecht ist zu sagen, er sei der objektiven Wahrheit irgend eines Satzes gewiß, wenn er keinen Beweis vorbringen kann, der jene

Gewißheit logisch rechtfertigt. Dies ist es, was der Agnostizismus behauptet; und meines Erachtens ist es alles, was für den Agnostizismus wesentlich ist. Was Agnostiker leugnen und als unmoralisch zurückweisen, ist die entgegengesetzte Lehre, daß es Sätze gebe, die Menschen ohne logisch befriedigenden Beweis glauben müßten, und daß das Bekenntnis, an solche unzureichend begründete Sätze nicht zu glauben, Verdammnis zur Folge habe. Die Rechtfertigung des agnostischen Prinzips liegt in dem aus seiner Anwendung sich ergebenden Erfolg, sei es auf dem Gebiete der Naturgeschichte, sei es auf dem der Profangeschichte, sowie in der Tatsache, daß, soweit diese Gegenstände in Betracht kommen, kein Geistesgesunder daran denkt, seine Giltigkeit zu leugnen. Um noch von mir selbst zu sprechen, füge ich hinzu, daß der Agnostizismus, obschon er kein Bekenntnis ist und sein kann, außer insofern es sich um sein allgemeines Prinzip handelt, in seiner Anwendung dieses Prinzips dennoch in der Leugnung oder in der Urteilsenthaltung hinsichtlich einer Anzahl von Sätzen besteht, denen unsere zeitgenössischen kirchlichen „Gnostiker" volle Gewißheit zuerkennen. Und, soweit diese Kirchenleute wegen ihres altbegründeten Brauchs, den von ihnen Abweichenden Schimpfnamen anzuhängen, gerechtfertigt werden können (ein Brauch, dessen Verletzung heutzutage viele ehrenvoller als dessen Beobachtung erachten), gestehe ich ihnen völlig das Recht zu, mich und alle wie ich denkenden „Ungläubige" (Infidels) zu nennen. Alles, worauf ich zu dringen wagte, ist, daß sie von uns nicht erwarten dürfen, wir sollten uns selbst jenen Titel beilegen."

Zur Ergänzung dessen möge hier noch folgende Äußerung Huxleys über „Atheismus" Platz finden: „Nach meiner Auffassung ist „Atheismus" aus rein philosophischen Gründen unhaltbar. Daß es keinen Beweis für die Existenz eines solchen Wesens wie der Gott der Theologen gibt, ist wahr genug; aber weiter kann uns eine streng wissenschaftliche Untersuchung nicht bringen. Wo wir nichts wissen, können wir füglich weder behaupten noch leugnen" (Gerald Leighton, Huxley, S. 71).

Es bedarf wohl keines Kommentars, daß, wer so denkt, in der Tat ein „Infidel" ist und als solcher Atheist, mag er sich, um für „respectable" zu gelten, als Agnostiker oder wie immer verkappen.

Um dem Mißverständnis vorzubeugen, als ob jeder verkappte Atheist ein Heuchler sein müsse, sei zum Schluß darauf hingewiesen, daß es ohne Zweifel auch bona fide-Pantheisten und andere bona fide verkappte Atheisten gibt, von denen die einen ihre Ideen ebenso zufällig erworben haben und in blinder Gewohnheit festhalten wie die meisten Theisten die ihrigen, während die andern ihre Ideen sozusagen in Fleisch und Blut aufgenommen haben, sie geschickt und energisch verteidigen und oft durch nichts davon abzubringen sind. Im Leben sind diese drei Klassen von

verkappten Atheisten freilich nicht immer so streng geschieden, was die genauere Beurteilung im einzelnen Falle zuweilen sehr erschwert und bei unzulänglichem Material unmöglich macht.

Was ist Glaube?

Gedanken eines katholischen Laien.

1.

Es ist ein innerer Widerspruch, vom bloßen Verstande irgend etwas über das Jenseits erfahren zu wollen. Denn der Verstand ist bedingt und getragen von der Sinnenwelt, daher seinem Wesen nach auf die Sinnenwelt beschränkt. Allerdings vermittelt der Verstand alles und jedes menschliche Erkennen; aber dadurch wird ein Offenbarungserkennen nicht ausgeschlossen, das uns aus höherer Quelle durch den Kanal des Verstandes zufließt.

Zweifellos läßt sich das Vorhandensein eines solchen höheren Erkennens nachweisen, und zwar sind es gerade die grundlegendsten und für das Wesen und Ziel des Menschenseins bedeutsamsten Erkenntnisse, die nicht aus dem Verstande entspringen und vom Verstande nur insoweit bedingt sind, daß er sie dem Bewußtsein der Menschen vermittelt. — Hierzu gehört zunächst das Schöne. Keine Verstandeserwägung wird je imstande sein, eine wahrhafte Empfindung des Schönen zu begründen, zu widerlegen oder nur wesentlich zu beeinflussen. Dem Schönen gegenüber spielt der Verstand nur eine passive und empfangende, eine rein vermittelnde, nie aber eine schöpferische Rolle. Das Schöne ist Offenbarung, d.h. unmittelbare seelische Empfindung einer höheren, vollkommeneren Daseinsform. — Auch das Gute, das Gewissen, ist Offenbarung; es entspringt nicht der Sinnes- und Verstandeswelt, im Gegenteil, es steht meist im Widerstreit mit ihr. Je mehr sich das Gute entfaltet, je besser und edler eine Gesinnung wird, umsomehr treten ihr bloße Verstandeserwägungen und Sinnesregungen entgegen. — Das Gute steht über dem Gesetz der Sinne und des Verstandes, es ist unmittelbare Offenbarung eines im höheren Sein ruhenden Gesetzes.

Auch das Wahre im Sinne eines höheren Erkennens, im Sinne des Glaubens, des Religiösen, ist Offenbarung. Der Glaube hebt das bloße Verstandes- und Sinneserkennen auf. Während dem Sinneneindruck und dem von ihm getragenen Verstande die Erscheinungswelt das Alleinseiende ist, nimmt der Glaube grundsätzlich einen Standpunkt außerhalb und über der Sinnenwelt ein. Glaube ist nur denkbar unter der Voraussetzung, daß es außer dem bloßen Verstandeserkennen noch ein selbständiges, höheres Erkennen gibt. Wenn der Materialismus und die Diesseits-Weltanschauungen den Glauben vom Verstande abhängig machen wollen, Verstandesbeweise

verlangen, um zu glauben, so verkennen sie das Wesen des Glaubens ebensowohl wie die Grundgesetze des menschlichen Erkenntnisvermögens.

Aber auch diejenigen, welche den Glauben abhängig machen wollen von dem Fürwahrhalten gewisser geschichtlicher Tatsachen, verkennen das Wesen des Glaubens und begehen denselben Fehler, wie der Diesseitsglaube. Denn auch sie wollen den Glauben auf dem Verstande aufbauen. Wehe aber dem Glauben, wenn er tatsächlich abhängig wäre von der Schwachheit, Unsicherheit, Unselbständigkeit und der unendlichen Verschiedenheit des Verstandeslebens und der Verstandestätigkeit der einzelnen Menschen oder von der Bildung, der Einsicht, dem Wissen bestimmter Zeiten, Völker oder einzelner Forscher und Gelehrten! Der Glaube hätte nie Gemeingut der Menschheit oder eines Volkes oder nur einer menschlichen Gemeinschaft werden können, wenn er Verstandessache wäre.

Nein, der Glaube ist nicht Verstandessache, er ist aber auch nicht „Gefühlssache", „heiliger Instinkt", die „Blume der Fantasie" wie Schleiermacher ihn nennt: denn Gefühl und Fantasie geben, ebenso wie der Verstand und in Verbindung mit diesem, dem ewigen Gehalt des Glaubens nur die vernunftgemäßen Bilder und Formen, niemals aber vermögen sie auch nur das Geringste an wahrem Glaubensinhalt zu schaffen. Der Glaube, die Religion, die Wahrheit im höchsten und eigentlichsten Sinne, muß das Sicherste und Gewisseste sein, was es gibt, sicherer und gewisser wie irgend ein anderes Erkennen; der Glaube muß einen unerschütterlichen, ewigen, allen Menschen als solchen gemeinsamen Boden haben, auf den der menschliche Geist jederzeit von der unsicheren Grundlage des Sinnen- und bloßen Verstandeserkennens, aus Irrtum und Zweifel, aus der Flut der sich bekämpfenden Meinungen und Lehren, aus der Zeit in die Ewigkeit hinaustreten kann.

Was ist nun Religion, was ist Glaube? Glaube ist das Bewußtwerden eines höheren Seins in uns, die unmittelbare seelische Empfindung einer anderen Welt und Wirklichkeit, das Aufwachen unseres eigentlichen Ichs, unserer Seele, aus dem Traum der Sinne zur Wahrheit und Wirklichkeit. Durch den Glauben kommt das Unsterbliche in uns zur Erkenntnis und zum Bewußtsein seiner selbst. Glaube ist immer und ausschließlich ein seelisches Ereignis, das Wunder der Erweckung des Übernatürlichen in uns, eine unmittelbare Offenbarung des Jenseits.

2.

Unsere jetzige Weltanschauung hat für unmittelbare Beziehungen zum Jenseits, die Offenbarung einer höheren Welt im Menschen keine vernünftige Erklärung. Die Mehrheit der Jetztlebenden nimmt zwei getrennte, für sich bestehende Welten an, die körperliche und geistige. Wenn dem aber so ist, wie sind dann unmittelbare, lebendige Beziehungen der Menschenseele zum Jenseits denkbar, wie und auf welchem Wege soll eine „innere

Erfahrung" entstehen; wie ist ein „Erleben Gottes" möglich? Wie soll der einzelne Mensch in dieser Welt schon zu Gott, und sein Reich zu uns kommen? Aber diese Vorstellung von dem Bestehen zweier selbständiger Welten, von einer völligen, gewissermaßen örtlichen und zeitlichen Trennung des Diesseits und Jenseits ist auf die Dauer nicht haltbar.

Je geistig selbständiger der Mensch dem Sinneneindruck gegenübertritt und je mehr das Bewußtsein von der überwiegenden und entscheidenden Bedeutung des Geistes im Dasein erwacht, umsomehr verliert der bloße Sinneseindruck an Gewicht und Überzeugungskraft. Für den Glaubenden ist die „geistige Welt" kein bloßes Denk- und Fantasiegebilde, nichts Unbestimmtes und Unwesenhaftes, sondern das Tatsächlichste, Wesenhafteste und Gewisseste im Dasein: „Himmel und Erde können vergehen", aber die Glaubenswelt wird nicht vergehen! Der Glaube verschiebt den Schwerpunkt alles Seins aus der dahineilenden und vergehenden Sinnenwelt in eine ewige, unvergängliche Welt, die ihm der eigentliche Grund und Halt alles Seins ist; ebenso wie auch das „Geistige" in uns, die Seele, unser eigentliches wahres Sein ausmacht. Für den Glaubenden, der mit Bewußtsein einen höheren geistigen Standpunkt außer der Sinnenwelt einnimmt, ist es nicht schwer, das wahre Wesen der Sinnenwelt und ihr Verhältnis zur „geistigen" Welt zu prüfen und die Sinnenwelt aus den Angeln zu heben! Aber auch als denkender Mensch sollte sich der Glaubende die Frage vorlegen: Sind beide Welten Tatsächlichkeiten und Wirklichkeiten oder nur eine, und welche von beiden? denn der bloße Sinneneindruck stellt diese Welt nicht nur als etwas tatsächlich und an und für sich Bestehendes hin, sondern zugleich mit genau derselben Kraft und Autorität als das Alleinseiende.

Der Sinneneindruck leugnet den Glauben, und deshalb muß der Glaubende, wenn er folgerichtig denkt, den Sinneneindruck leugnen. Können und müssen wir uns dem Sinneneindruck bedingungslos unterwerfen, so ist der Standpunkt des Materialismus der allein logische und vernunftgemäße. Täuscht aber der bloße Verstandes- und Sinneneindruck darin, daß er das Jenseits leugnet, so spricht wenigstens eine Vermutung dafür, daß er überhaupt täuscht, weil eine und dieselbe Erkenntnisquelle nicht zugleich wahr und unwahr sein kann.

Nun beruht die scheinbar so unbezweifelbare Gewißheit der Sinnenwelt keineswegs auf der unanfechtbaren Gleichheit zwischen subjektiver Vorstellung und objektiver Tatsächlichkeit, sondern auf der unbedingten Abhängigkeit alles Verstandeserkennens. Daß der menschliche Geist in seiner gesamten Betätigung, im ganzen Denken, Erkennen und Vorstellen, abhängig, bedingt und getragen ist von der im Sein herrschenden Allmacht, wird ein vernünftiger Mensch ebensowenig leugnen, wie er das Bestehen einer Allmacht selbst leugnen kann. Daher ist alles und jedes menschliche

Erkennen und alle Wissenschaft etwas Gegebenes und Bedingtes, alles Wissen ist im Grunde nichts anderes als Glaube. Alle normalen Menschen haben dieselben Vorstellungen und Begriffe von der Außenwelt, weil alle denselben Denk- und Erkenntnisgesetzen mit Naturgewalt unterworfen sind. Wohl am deutlichsten zeigt sich dies bei den Ausnahmen von der Regel, z. B. bei den Geisteskranken. Jede Störung in den Gesetzen und Vorbedingungen, die das menschliche Denken regeln, erzeugt auch eine Störung und Änderung der Begriffe und Vorstellungen. Das geht soweit, daß sogar ein Mensch dem anderen durch die Hypnose beliebige Vorstellungen und Weltanschauungen geben kann. Auf welch unendlich unsicherer und schwankender Grundlage aber das gesamte menschliche Sinnenerkennen beruht, und wie töricht es ist, die Übereinstimmung der subjektiven Sinnesvorstellung mit objektiver Tatsächlichkeit als gegeben und selbstverständlich vorauszusetzen, beweisen die Erscheinungen von Schlaf und Traum. Der Schlaf nimmt dem Menschen völlig das Bewußtsein der Wirklichkeit. Mehr als die Hälfte des Lebens verbringen wir in einem Zustand des Unbewußten gegenüber dem Leben und der Tageswelt. Diesen Zustand des Unbewußten braucht man sich nur dauernd gegenüber einer höheren Welt zu denken, um zu begreifen, daß vielen Menschen, die im Banne der Sinne befangen bleiben, das Bewußtsein einer höheren Welt und Wirklichkeit völlig fehlt. Aber dem menschlichen Geist können auch positiv falsche Begriffe und Weltvorstellungen gegeben werden. Im Traum wechseln in unendlicher Reihenfolge Bilder und Vorstellungen, die, obschon sie jeder objektiven Tatsächlichkeit entbehren, doch den Menschen subjektiv zwingend umfassen. Im Traumleben zeigt sich in der denkbar ausgeprägtesten Weise, wie sehr der menschliche Geist geschaffen ist, das Bild einer Wirklichkeit in sich aufzunehmen, dem keine Wirklichkeit entspricht, über einem Schein das wahre Sein völlig zu verkennen.

Dieser Beschaffenheit des Menschengeistes entspricht auf der anderen Seite die Feststellung, daß der Sinneneindruck geradezu geschaffen erscheint, um zu täuschen. Der Sinneneindruck hat stets getäuscht und täuscht auch noch im Kleinen wie im Großen. Er ist immer und zu allen Zeiten der größte Feind der Wahrheit, eine Quelle des Irrtums und der Vater des Aberglaubens gewesen. Jahrtausende lang hat das blinde Vertrauen auf den Sinneneindruck die Menschheit in den gröbsten Täuschungen erhalten. Die Wissenschaft hat die Macht des Sinneneindrucks in der äußeren Weltanschauung gebrochen, es ist an der Zeit, daß die menschliche Vernunft die große Lüge des Sinneneindrucks überhaupt überwindet. Unsere Zeit ist reif dafür, den Lebensirrtum von dem Bestehen zweier Welten von sich abzuschütteln. Immer wieder ist in der Menschheit der Gedanke aufgetaucht, daß die Sinnenwelt keine Wirklichkeit, kein Ding an sich sein könne. Die Überzeugung hiervon ist Gemeingut der weitaus überwiegenden Mehr-

heit der Denker aller Zeiten. Schon Plato hat gelehrt, daß diese Körperwelt, so aufdringlich sie unseren Sinnen entgegentritt, doch nur eine Welt des haltlosen Scheines sei. Descartes sagt: daß die Sinne, die scheinbar sichersten Zeugen der Wirklichkeit, uns täuschen können, täuschen nicht nur in einzelnen Stücken, sondern im Gesamtbilde. Das zeige der Traum, das zeigten greller noch die Fantasien der Fieberkranken. Kant leugnet die Objektivität von Zeit und Raum und erklärt die Welt, wie sie unseren Sinnen entgegentritt, als Erscheinung und nicht als Ding an sich. Der Apostel sagt: „hier sehen wir alles nur wie in einem Spiegel, dort oben aber in Wirklichkeit". Goethe beginnt die den Faust krönende Schlußstrophe mit den Worten: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis" und Shakespeare legt seine Weltanschauung nieder in dem Verse: „Das Unsichtbare nur ist Wirklichkeit, und was das Auge sieht ist alles Schein".

Am besten erkennt man die Unmöglichkeit der jetzigen Vorstellung vom Bestehen zweier Welten, wenn man sich einen deutlichen Begriff vom Verhältnis des Diesseits zum Jenseits, vom Seelischen zum Körperlichen machen will. Die kindliche Vorstellung früherer Zeiten, als wenn die Seele gewissermaßen im Körper wohne wie in einem Hause, oder mit einem Körperteile, dem Herzen, dem Gehirn, dem Blute oder dergleichen verbunden sei, um dann im Tode wie ein Hauch in unbekannte Fernen zu entschweben, ist für unser Denken nicht mehr haltbar, aber es fehlt trotzdem an einer Vernunft und Glauben gleichmäßig befriedigenden Vorstellung. Diese Ungewißheit der Begriffe und Unklarheit in den Vorstellungen bei der Mehrheit der Glaubenden ist die Hauptstütze und der Hauptgrund des Unglaubens unserer Zeit. Sowie man erkennt, daß diese Sinnenwelt keine Tatsächlichkeit und Wirklichkeit, sondern nur ein lebendiger Traum ist, den die Allmacht uns zu bestimmten Zwecken gegeben hat, und der uns infolgedessen auch mit Allmacht umfängt, löst sich der Widerspruch in unserem Denken und Glauben.

Die einfache Formel zur Erkenntnis dieser Welt und ihres Verhältnisses zum Jenseits ist der Satz, *daß man nicht zugleich wachen und träumen kann*. Nicht *wir* leben in dieser Welt, sondern diese Welt lebt in uns. Sie ist ein unserer Seele von Gott gegebener Gedanke, eine Äußerung, eine Erscheinungsform jener Welt, die wir die geistige nennen, und getragen, allein ruhend ist sie auch nur in dem Geistigen, in uns, in unserer Seele! Man erhebe sich zur Erkenntnis von der Einheit des Seins! Es gibt nur *eine* Wirklichkeit und Tatsächlichkeit, das ist die ewige, geistige Welt! Auch in uns ist das Allein Wirkliche und Tatsächliche das Unsterbliche, Ewige, *unsere Seele*: Was nicht ewig ist, ist auch nicht wirklich, und alles Wirkliche ist ewig! Deshalb sind und leben wir auch in jener Welt und Wirklichkeit, zwar nur so wie der Schlummernde, Träumende in der Tageswelt, aber doch schon jetzt in diesem

Leben, wahrhaft, wirklich und wesenhaft; wir sind kein Doppelwesen, sondern gehören der geistigen Welt und zwar ihr allein und ausschließlich an, durch nichts von ihr getrennt und geschieden als durch die bloße Vorstellung, den Traum, den Irrtum von der Tatsächlichkeit und Wirklichkeit dieser Erscheinungswelt.

Aber weil wir in jener Welt leben und sind, deshalb muß unsere Seele eine Empfindung jener höheren Welt und Wirklichkeit haben. Wir können erweckt werden, oder selbst aufwachen aus dem Schlummer der Sinne und dem Traum dieser Welt zu dem Bewußtsein einer höheren Welt und Wirklichkeit. Unsere Seele kann jenes höhere Sein ahnen, fühlen, geistig erfassen, ihr Wesen sich zu eigen machen, ihre Gesetze in sich aufnehmen. Wir wurzeln schon jetzt mit unserem wahren Sein und Wesen in der Ewigkeit, deshalb können auch die Offenbarungen des Jenseits unserer Seele zufließen. Wir sind mit der höheren Welt unmittelbar und lebendig durch unser wahres Wesen verbunden, deshalb können wir eine „innere Erfahrung" haben, deshalb können die ewigen Wahrheiten und höheren Eigenschaften des Seins Erkenntniskräfte unserer Seele, Eigenschaften unseres unsterblichen Wesens werden. Beweis hierfür sind die höheren, einer besseren und vollkommeneren Welt und Wirklichkeit eigenen Erkenntnisse des Schönen und Guten; Beweis hierfür ist vor allem die Allgemeinheit, die Gewißheit, der Sieg der höchsten Geisteskraft, des Glaubens in der Welt.

Wer den Gedanken der Nichtwirklichkeit der Sinnenwelt einmal erfaßt hat, wem das Geheimnis der Einheit des Seins zum Bewußtsein gekommen ist, den verläßt diese Erkenntnis nicht mehr! Gäbe es keinen Anhaltspunkt und keinen Beweis hierfür, so müßten wir schon daran glauben, weil er uns die Lösung der großen Rätsel des Lebens bringt, weil er wie mit einem neuen Lichte unsere Anschauung vom Diesseits und Jenseits, ihrem Wesen und Verhältnis zu einander, von Gott und Unsterblichkeit erhellt: Erschaffung und Ende der Welt sind keine Rätsel mehr, sondern Vorgänge, wie wir sie in wesensähnlicher Weise im Schlaf, im Traum und Erwachen unausgesetzt beim Menschengeiste beobachten können. Die Entstehung dieser Welt haben wir in uns, nicht außer uns zu suchen. Diese Welt entsteht durch das Wort, den Willen, die Tat Gottes, aber nicht als objektive Tatsächlichkeit, sondern in unserem Geist als subjektive Vorstellung, als lebendiger Traum. Der Tod bedeutet nur ein Aufwachen aus diesem Traum des Lebens zur Wirklichkeit des Seins. — Auch die großen christlichen Wahrheiten erhalten durch die Erkenntnis von der Nichtwirklichkeit dieser Welt ihre vernunftgemäße Erklärung und Bestätigung.

In der Tat gibt es für den christlichen Grundsatz der Geringschätzung alles Irdischen gegenüber dem Ewigen keine bessere Bestätigung als die Nichtwirklichkeit dieser Welt und die Alleinwirklichkeit des Jenseits. Dasselbe

gilt für die große Lehre des Christentums von der Gleichheit aller Menschen vor Gott. Keine christliche Wahrheit bekämpft der ständige Sinneneindruck mit solcher Macht und Hartnäckigkeit, wie diese. Aber im Lichte der Weltanschauung von der Nichtwirklichkeit dieser Welt erscheint alles menschliche Leben und Treiben, wie Calderon sagt, nur wie ein kurzes Spiel, für das man den ewigen Mächten Rechenschaft schuldet. Das menschliche Leben ist dann nur ein Schauspiel, in dem wir andern zusehen, und in dem wir zugleich selbst mitwirken. Welche Rolle uns hierbei zugeteilt wird, ist nicht von Bedeutung, entscheidend ist nur, wie wir die uns von Gott gegebene Lebensrolle durchführen. Die Erkenntnis der Nichtwirklichkeit dieser Welt wird aber am bedeutungsvollsten für das herrlichste Geheimnis des Christentums, die größte Offenbarung, die je den Menschen gegeben worden ist und ihnen je gegeben werden wird, für die Offenbarung der allumfassenden, göttlichen Liebe!

Die christliche Liebesoffenbarung wird dem tiefsten Sinn und Zweck des Menschendaseins gerecht, nämlich dem Glücksstreben und der Glückseligkeitshoffnung des Menschen. Das Streben nach Glück und die Hoffnung auf Glückseligkeit, das heißt auf ein dauerndes unzerstörbares Glück liegt im tiefsten Wesen des Menschen begründet, es ist mit seinem Zweckbewußtsein, seinem ganzen Denken, Wollen und Wesen innig und unlöslich verbunden, es gibt dem Menschendasein seinen Wert und seine Bedeutung.

Wer das Glück aus dem Menschenleben nähme, nähme ihm jeden vernünftigen Sinn. Alle menschliche Arbeit, jedes Streben, vor allem jedes Leiden und jedes Opfer würde zu einer großen Torheit, das gesamte Menschendasein verfiele geradezu dem Fluche der Lächerlichkeit. Der Diesseitsglaube nimmt die Glückseligkeitshoffnung und damit das Gesetz der Liebe aus der Welt. Denn im Gesamtleben des Einzelnen, wie besonders im Gesamtleben der Menschheit, wird stets der Genuß, die Freude und das Glück vom Leid, Schmerz und Unglück überwogen. Dem Diesseitsglauben bleibt nichts anderes übrig als sich ein phantastisches Paradies der Zukunft zu erträumen und das Glücksziel der Menschheit in einer, wenn auch noch so fernen Zeit zu suchen, obschon Vergangenheit und Gegenwart, wie insbesondere das Wesen des Menschen dem auf das Entschiedenste widersprechen. Der Jenseitsglaube sieht das Ziel des Menschen in einer anderen Welt und höheren Wirklichkeit. Er setzt als Zweck und Aufgabe des Lebens nicht die Fortentwicklung der Sinnenwelt und der Gesamtheit der Menschheit, sondern die geistige Entwicklung des Einzelmenschen, die Entfaltung der ewigen Werte und Kräfte des Guten, Wahren und Schönen im Einzelnen.

Der Diesseitsglaube muß den ganzen Jammer, das Elend und unsäg-

liche Leid des Menschenlebens als Tatsache und Wirklichkeit und das der Sinnenwelt offenbar eigene Gesetz des Schmerzes, Leides und Todes als eine Wesenseigenschaft des Seins betrachten. Der Glaubende vermag sowohl das Gesetz des Leides, wie die Tatsächlichkeit des Leides zu leugnen. Wenn er folgerichtig denkt, muß er sogar beides leugnen. Das ergibt der Gottesbegriff. Von einem vollkommenen ewigen Wesen, wie es der Glaube voraussetzt, kann etwas wahrhaft und tatsächlich Unvollkommenes in der Zeit nicht hervorgehen. Daher muß auch die Sinnenwelt als Werk eines vollkommenen Wesens in gewissem Sinne vollkommen sein, und sie ist es auch, aber nur ihrem Zwecke nach. Das Unvollkommene in der Welt kann nur unwirklich sein. Die Tatsache des Leides, des Schmerzes und der Vernichtung widerspricht dem Gedanken der Allmacht, der höchsten Weisheit und vor allem der göttlichen Liebe. Die Vernunft fragt immer wieder mit Recht: Wie kann es Leid, Schmerz und Tod geben, wenn alles Sein in der Hand eines allmächtigen, allweisen und allgütigen Gottes ruht? — Aber dieser Gegensatz zwischen Vernunft und Glaube verschwindet mit der Erkenntnis von der Nichtwirklichkeit der Sinnenwelt. Wenn die Sinnenwelt nicht wirklich ist, so ist auch das in ihr ruhende Leid, so sind auch Schmerz und Tod nicht wirklich. Das Bild des Unzulänglichen, Unvollkommenen ist uns gegeben, weil nur in einer, wenn auch nur scheinbar, unvollkommenen Welt eine Vervollkommnung, ein Fortschritt möglich ist. In dem lebendigen Traume dieses Lebens ist aber ein Arbeiten, ein Streben, ein Ringen nach Oben, nach Besserem und Vollkommenerem möglich, genau so, als wenn alles Wirklichkeit wäre, und dieses Streben, dieses Ringen, dieser Kampf ist offenbar nach den im Sein ruhenden Gesetzen Menschenlos und Lebensbestimmung. Das Bewußtsein von der Nichtwirklichkeit der Sinnenwelt ermöglicht der menschlichen Vernunft das anzuerkennen und zu unterstützen, was bisher nur übernatürliches Gebot des Glaubens war.

Durch diese neue Weltvorstellung wird das Gold der christlichen Offenbarung von den Schlacken befreit, womit die Sinnenvorstellung sie umgeben hat, der Alp des Lebenstraumes von Leid, Tod und Schmerz wird abgeschüttelt; aus der Gottesfurcht wird die Angst genommen und aus dem Ernst der Ewigkeit das Entsetzen und die Verzweiflung.

So vermag die Vernunft der christlichen Offenbarung im menschlichen Erkennen und Glauben die Krone aufzusetzen. — Indem sie den trüben Schleier einer nichtwirklichen, beengenden und bedrückenden Weltvorstellung hinweghebt und die Überzeugung von der Alleinwirklichkeit eines höheren, besseren, glückseligen Seins gibt, bringt sie den Menschen die frohe Botschaft, daß die Glückseligkeit das Grundgesetz im Dasein für alle Wesen ist, und daß alles wahre und wirkliche Sein seinem Wesen nach ein beglückendes ist. Darin beruht, wenn auch für viele Glaubende unbewußt, das Beseeligende eines lebendigen Glaubens.

Jetzt erst begreifen wir wahrhaft den tiefen Sinn und die unermeßliche Bedeutung der größten christlichen Offenbarung von der göttlichen Liebe als Grund und Ziel des Menschendaseins, jetzt erst wissen wir, warum wir die Hände zu Gott erheben und zu ihm „Vater" sagen dürfen.

Es kann kaum einen größeren Fortschritt auf geistig-religiösem Gebiet geben als die Erkenntis von der Nichtwirklichkeit der Sinnenwelt und das Bewußtwerden der Einheit des Seins. Durch diese Erkenntnis allein lernen wir das Wesen des Glaubens verstehen. Die Überzeugung, daß wahrer Glaube nichts ist, als die unmittelbare seelische Empfindung eines höheren Gesetzes und einer höheren Welt und Wirklichkeit, der wir jetzt schon wahrhaft und lebendig angehören, ist am besten geeignet die Schranken wegzuräumen, die zwischen den einzelnen Glaubensbekenntnissen aufgerichtet sind, und dem Unglauben wird die Möglichkeit entzogen, die Vernunft gegen den Glauben auszuspielen, solange der Glaube mit einer unhaltbaren Weltanschauung verbunden ist. Die Erkenntnis von der Einheit des Seins löst den Widerspruch zwischen Wissen und Glauben, zwischen Sinnes- und Seelenerkenntnis.

Im Lichte dieser Weltanschauung findet Glaube und Christentum seine neue vernunftgemäße Erklärung und Verklärung.

Die animistischen Vorstellungen im Volksglauben der Chinesen.

Von **C. J. Voskamp.**

China bleibt trotz der revolutionären Bewegung, die wie ein Sturmwind darüber braust und es in seinen Tiefen zu erschüttern scheint, ein Land, das in seiner uralten Vergangenheit fest verankert liegt. Seine Gegenwart ist seine Vergangenheit, und seine Vergangenheit ist seine Gegenwart. „Wir haben Jahrtausenden widerstanden, was bedürfen wir des Wechsels", diese Anschauung ist und bleibt zunächst das politische Programm Unzähliger. Etwas Hülfloses liegt heute auf dem Angesichte des Volkes gegenüber den Forderungen der modernen Zeit.

Man hört viel von der Chinamüdigkeit in Europa. Sie ist leicht zu verstehen. Es ist das Gefühl der getäuschten Erwartungen: die Zeitungen bringen die Kunde von einem gewaltigen Erwachen der Nation, von tiefgehenden Bewegungen, von gigantischen Anstrengungen — und die letzte Erhebung gegen die morsch gewordene Dynastie der Mandschuren, die rasch, ohne jeglichen Widerstand und ohne viel Blutvergießen von statten ging, das Werk weniger Männer, vollzog sich so ungleich von den früheren, grausamen Revolutionen in den mit Blut geschriebenen Annalen der chinesischen Geschichte. Und dann stockt wieder alles. Ist das Volk im tiefsten Grunde

noch unreif für vernünftige und notwendige Reformen? Hat die abgestandene Überkultur der Nation die innere Struktur des Volkes morsch gemacht? Ziehen die Mächte aus der Tiefe immer wieder das Volk in ihren Bannkreis? Ich hatte grade vor einigen Tagen in der Deutsch-Chinesischen Vereinigung in Tsingtau, im deutschen Schutzgebiet, Gelegenheit, mit einem früheren Gouverneur Lü, der Gesandter in Berlin gewesen war, und einem früheren Rektor der Pekinger Universität Li über diese Fragen zu sprechen. „China bietet heute das Bild chaotischer Verwirrung dar", sagten beide. „Wie soll da Ordnung hineinkommen! Manche Zeichen der Ordnung haben sich am Anfang gezeigt, aber wie nach einem unerbittlichen Gesetz der Schwere sinkt alles wieder zurück. Wir wissen nicht, wie es wird."

Und nun trete man hinein in das Volk und lausche auf seine Stimmen. Die Tempel sind leer; sie sind nach einem gutgemeinten Gesetz in Schulen umgewandelt. Aber was nützen Gesetze, wenn die Kraft fehlt, sie wirksam zu machen. Lehrer und Schüler haben sich wieder zerstreut. Das Tempelland ist von den Dorfkommunen in Besitz genommen und verteilt, die Pfade, welche zum Heiligtum hinnaufführen, wo das Volk in seiner Not zu den Göttern schrie, sind mit Gras bewachsen, und die Götter hat man in eine Ecke des Tempelhofes gestellt, wo sie von Bubenhand zerkratzt und beschädigt und dem Wind und Wetter ausgesetzt sind. Der alte Götterglaube erlischt. „Die alten Götter werden sich wieder erheben und sich rächen", prophezeien die Alten, aber in breiten Schwaden zieht die Ohne-Götter-Bewegung, chin. Wu-Schin-Tang, von Japan her, das durch die Übersetzungen der atheistischen und nihilistischen Schriftsteller Europas und Amerikas den chinesischen Büchermarkt beherrscht, in das Denken der Gebildeten ein und erfüllt die studierende Jugend mit einem autoritätslosen, wilden Freiheitsgefühl. Und doch lautet ein altes Diktum: „Es ist leichter eine Stadt in den Wolken, als einen Staat ohne Götter zu gründen."

Wie die Dörfer und Ortschaften in China so grau und trostlos daliegen, so sieht es grau und dunkel im Volke aus. Der Staub und der Moder der vergangenen Jahrtausende hat sich auf das Denken und Empfinden des Volkes herabgesenkt. Wie Modergeruch in einem verfallenen, dumpfigen Hause steigt es auf. Wie sehnt man sich nach einem lebendigen, frischen Luftstrom! Und draußen um die Dorfgemarkung ziehen sich immer dichter die Erdhügel, die Ruhestätten der Toten! Wieviel gutes, fruchtbares Land entziehen sie den Lebenden! Man kennt kein Nivellieren der Gräber; undenkbar wäre es, einen Sarg in ein altes Grab zu senken, in dem doch alles schon zu Staub und Asche geworden ist! Das ist der Wall der Toten um die lebenden Geschlechter, und alles Denken und Sinnen wird dadurch beeinflußt! Man hört kein Singen und Scherzen in den Sommernächten in den Dorfgassen. Man erzählt sich Geschichten, aber es

sind die Ereignisse voll Mühsal und Not des Lebens oder uralte Gespenstergeschichten, Erscheinungen Verstorbener, der Si, Ling, So, Yun, Lu, Ju, Kiang, Wei — Namen der abgeschiedenen Seelen, Namen, die man schon in dem ältesten Lexikon Chinas, dem Schuo-Wen findet, und der Sinn derselben ist: Luftgespenster, kopflose Gespenster, Berggespenster, Seegespenster, Regengespenster, Donnergespenster, zerstörende, böse Wesen. Ihr Einfluß ist „hiung" d.i. grausam, verderbenbringend, und das zusammenfassende Wort ist „sia" teuflisch.

China ist das Land des Gespensterglaubens. Wie die Lebenden gekettet sind an die Toten, und die toten Ahnen das Wohl und Wehe ihrer Nachkommen beherrschen, und die Frühlings- und Herbstopfer auf den Gräbern draußen die Toten gnädig stimmen, daß sie allen Einfluß in der Welt der Schatten ausüben, um ihrem Geschlechte Glück und Reichtum zuzuführen: so ist das Denken und Sinnen der Lebenden eigentlich immer in blasser Furcht und Sorge vor den hämischen, hungrigen Teufelsgeistern, deren Gräber verfallen auf den Bergen und in den Einöden liegen, an denen kein Opferfeuer auflodert und über die kein duftender Opfertrank gegossen wird. Wie die Luft den Menschen umhüllt, so starrt und stiert eine nächtliche Welt von unsichtbaren Geistern aus unzähligen, racheerfüllten Augen auf die lebenden Geschlechter. Es sind die Geister derer, die vor der Zeit aus dem Leben hinweggerafft sind, bevor „die vom Himmel als Ziel gesetzte Grenze des Lebens erreicht war." Es sind die, welche durch Mord und Hinterlist, in Kriegen und Rebellionen, zu Tausenden und Abertausenden hingeschlachtet sind, bei den Eroberungen der Städte, die hinweggeschwemmt sind aus dem Kreis der Lebenden durch die Überschwemmungen des Gelben Flusses, „der Sorge Chinas", wie ein stilles Walddorf nächtlich durch einen brausenden Bergstrom hinweggeschwemmt wird.

Dieser Glaube bildet den dunklen Hintergrund des Denkens und Fühlens der Chinesen. Diese Geister leben in einer lichtlosen Welt, und ihre Zeit ist die Zeit des Dunkels, der Nacht, besonders der dritten Nachtwache, wo das Leben abgeebbt ist und in der Ferne die Flut langsam anhebt zu rauschen. Ich saß mit einem jungen, gebildeten Chinesen im Gespräch zusammen. Plötzlich erklang in der fernen Bergöde ein durchdringender Schrei. „Das ist ein Berggeist", sagte er erschauernd. Und steht man auf der Altane eines Bergklosters und sieht im morastigen Grunde die Irrlichter auftanzen, so erklärt einem der alte, taoistische Mönch, dort unten sei in uralter Zeit ein Schlachtfeld gewesen und jene Flammen seien die Seelen der Erschlagenen.

Oft fährt dann wohl ein Wirbelsturm von Schrecken und Aufregung vor angeblichen Geistererscheinungen über eine Gegend. Er kommt und geht, und keiner weiß, woher er kommt und wohin er fährt. Keiner hat etwas Bestimmtes gesehen, aber alles Ermahnen verhallt, wie das Rufen

hinein in den wütenden Streit der Menschen. Gouverneure haben ihre eingehenden Berichte an den Thron gesandt über solche Heimsuchungen eines Distriktes durch böse Geister, und sie erlassen Proklamationen, die mehr das Volk erschrecken als es beruhigen. „Schließt eure Häuser des Nachts fest zu, antwortet nicht auf das nächtliche Rufen von außen". Ja, das Volk wird ermahnt, die und die Kräuter in den Häusern zu verbrennen, auch innerlich Medizinen einzunehmen gegen „nächtliche Teufelserscheinungen", grade wie zu meiner Zeit in der Stadt Kanton „Pillen gegen Erdbeben" verkauft wurden. Der Thron aber erließ Verfügungen an die Beamten, dem Treiben der Anhänger „finsterer Sekten", an denen China so reich ist, genau auf die Spur zu gehen, Folter und Marter nicht zu sparen, um Geständnisse zu erpressen, ob in ihrer Mitte nicht die Urheber des Teufelsspuks zu entdecken seien. Und half das Mittel nicht, so wurde wohl im Namen des Kaisers eine feierliche Ermahnung an die „hämischen Geister" verlesen und sie wurden aufgefordert, aus jener Gegend sich zu entfernen. Dann brachte der Kaiserliche Kommissar ein Opfer dar. — Ich habe oft auf dem Kantonstrom, in den hellen Mondnächten die langen Reihen von hell erleuchteten Dschunken gesehen und aus dem Innern derselben ertönte das beschwörende Singen der Priester, der Taoisten oder Buddhisten; denn beiden ist der Exorzismus ein einträgliches Geschäft. Leise klang der eigentümliche Gesang, begleitet von Musikinstrumenten, auf den Wassern: galt es doch die Ruhe der im Strom Ertrunkenen, damit ihre Geister den Lebenden nicht schadeten. Es ist der „Allergeistertag", in ganz China der Tag, an dem überall solche Opfer für die „Unruhig Irrenden" dargebracht werden, oft in der Form von großen Seelenmessen, oft durch Theaterspiele auf Bühnen, die im Freien aus Bambus hergestellt sind, oft durch Geistermahlzeiten auf nächtlicher Heide.

In die Furcht und das Grauen vor den finsteren Unholden, die in der Luft und im Wasser, in den Bergschluchten und auf den öden Halden hausen, immer in der Nähe ihrer Gräber oder der Stelle, wo sie aus dem Leben geschieden sind, mischt sich sehr wenig Mitleid, aber immer sehr viel Eigennutz. Der animistische Glaube der Chinesen sieht in diesen von ihrer Leiblichkeit gelösten Wesen starke Mächte, die, mit der Gabe der Voraussicht versehen, schaden und helfen können. Und wie das alte Gebet vor den Göttern in die zwei Worte zusammengefaßt werden kann: „Abwend von mir all Übel, hinwend zu mir all Glück", so können die Unholde der Nacht durch außerordentliche Gaben und Opfer besänftigt und beeinflußt werden, daß sie sich in den Dienst der Menschen stellen zu ihrem Nutz und Frommen. Man kann sagen, alle Götter in China sind verstorbene Menschen, und alle Verstorbenen sind Götter, die gnädig oder zornig walten über der Menschen Geschick. Denn wenn auch das Endgeschick des einzelnen unter dem unabwendbaren Willen (chin. Ming) des Himmels

steht, so kann daselbe verzögert oder beschleunigt, gemildert oder verschärft werden durch die, so da herrschen zwischen Himmel und Erde. In allen Beschwörungsgebeten gegen die bösen Geister wird mit der Rache des Himmels gedroht, wie in jedem chinesischen Gerichtshaus der Zorn des Beamten entbrennt gegen die grausamen Übergriffe seiner Gerichtsdiener, seiner „Augen und Ohren, Krallen und Zähne."

Der „Allergeistertag" in China hat seine angebliche historische Begründung in dem Traum des Kaisers Kau-Dsu in der Tang-Dynastie, der in die Welt der Schatten hinabfuhr. Scharen von unseligen Geistern warfen sich ihm in den Weg und baten ihn, daß er ihnen gestatte, aus dem Kerker der Finsternis wieder einzutreten in eine Leiblichkeit auf Erden. Er verweigerte ihnen die Bitte, versprach aber, daß ihnen am 3. Tage des 3. Monats, etwa am Frühlingsanfang, im ganzen Reiche Opfer dargebracht werden sollten, und daß er, der Kaiser, sich mit seinem Volke dazu vereinigen werde. Und so ist es immer geschehen, wenn das Reich z.B. nach der Niederwerfung des furchtbaren Taipingaufstandes aus schwerer Not und Gefahr befreit war. Da sprach der Kaiser am Ende seiner ausführlichen Denkschrift seinen Kaiserlichen Dank aus, dem Himmel und seinen Ahnen, seinen siegreichen Generalen, und den im Kampf Gefallenen wurden große posthume Ehrungen zuteil, sowie den Geistern der Berge und Ströme, die im Kampf gegen die Aufrührer auf Seiten der Kaiserlichen Truppen gestanden.

Ein Buch, aus dem man so recht das Gruseln lernen kann, ist das berühmteste Gespensterbuch der Chinesen, das Liau-Tschai. Was die ungestüme Phantasie der Chinesen nur ersinnen und erdenken kann, ist hier zusammengetragen. Selbst vor der Schilderung des sexuellen Verkehrs der Geister mit den Lebenden schreckt das Buch nicht zurück. Es ist, als ob mit dem Tode die Begierden der Seele nicht erstreben können, sondern erst recht wild aufflammen und ihre Befriedigung suchten.

Über das ganze Land verbreitet sind die okkulten Vereine, welche teils als Spiritisten, Totenbefrager, deren oft ekelhafte Mittel vielleicht aus den wilden Schmähschriften gegen die christliche Lehre und ihre Anhänger erraten werden können, teils mit Hülfe des Geistergriffels (Fu-Loan) eine Brücke in die Welt der abgeschiedenen Geister zu schlagen versuchen. Und wenn auch von Confuzius gesagt wird, es habe „Dinge gegeben, über die der Meister nicht zu reden liebte", und er selber eine diesbezügliche Frage eines seiner Schüler mit den Worten abwies: „Ich kenne das Leben nicht, was sollte ich vom Tode wissen": doch ist durch den Ahnendienst grade dieses dunkle Gebiet in den Kreis der Betrachtungen des Volkes gerückt und hat mit wurzelartiger Verschlungenheit das ganze Denken des Volkes erfüllt. Beim Niederschreiben dieses Artikels fragte ich meinen chinesischen Schreiber Huoang-Wu-Dschin um Rat, der vor seiner

Taufe jahrelang einem solchen Fu-Loan-Verein angehört hat. Er gab mir eine Schilderung von dem Verlauf einer solchen Geistergriffel-Sitzung und gesteht, daß ihm vieles darin bis heute unerklärbar geblieben sei. Er erzählte mir, wie der an einem Seidenfaden frei schwebende Griffel, nachdem die Anwesenden durch Räuchern und Opfern einen bestimmten Geist herbeigerufen, sich in Bewegung gesetzt habe und auf eine Fläche von Reiskörnern chinesische Schriftzeichen geschrieben habe. Der Sinn derselben sei stets doppeldeutig gewesen. Er erinnerte sich eines Falles, wo ein Mann, dem in seinem hohen Alter noch ein Sohn geboren wäre, durch den Geistergriffel sich das Schicksal des Kindes habe vorher verkündigen lassen. Das Orakel lautete, der Sohn würde im hohem Alter, reich und in Ehren sterben. Voller Freude veranstaltete der Vater ein großes Gastmahl. Nach 8 Tagen starb das Kind. Den Schicksalsspruch in chinesischer Versform von 4 Strophen hatte der Mann in seinem Schlafzimmer an die Wand geklebt. Nach dem Tode des Kindes riß er ihn voller Zorn herunter. Da blieben die oberen 4 Schriftzeichen an der Wand kleben, und der Vater las die Worte: „Durch das Schicksal bestimmt zu einem frühen Ende!" –

Ich habe mich viel mit diesen animistischen Vorstellungen der Chinesen beschäftigt und habe als das Ergebnis ihres Geisterglaubens folgendes festgestellt:

Der Geist des Menschen versinkt nach dem Tode nicht in eine bewußtlose Starrheit. Er lebt weiter in körperloser Form, die aber die Fähigkeit hat auf kurze Zeit in sichtbare Erscheinung zu treten. Diese Erscheinung erweckt stets das Grauen der Menschen; selten hat sie eine freundliche, ehrfurchtgebietende Gestalt. Die Geister haben nur eine beschränkte Zeit und Macht, schreckend, rächend oder helfend in das Tun der Lebenden einzugreifen. Die hämischen, racheerfüllten Geister, welche in schreckhafter Form erscheinen, sind immer die Geister derer, die aus dem Leben scheiden mußten, unter Verletzung des Willens des Himmels, der jedem Menschen Ziel und Zeit setzt, oder die mit einer schweren, ungesühnten Schuld in die Welt der Schatten hinübergegangen sind. Über dieser Welt der abgeschiedenen Seelen, der Guten und der Bösen, schwebt bestimmend, richtend, mildernd, hemmend der allgewaltige Wille des höchsten Himmelsherrn, der im Volksglauben der „Alte des Himmels" genannt wird, aber nur als blasser Lichtstreif einer uralten Gotteserkenntnis, die schließlich in Nacht und Grauen untergeht. –

Hinauf zum Idealismus II.

Von **Hermann Maas.**

1. Hartmann.

Ziegler, Leopold. Das Weltbild Hartmanns. Eine Beurteilung. Leipzig. Fritz Eckardt. 196 S. br. *M.* 2.50, geb. *M.* 3.50.

Braun, Otto. Eduard von Hartmann. Stuttgart. Fr. Fromann 1909. 261 S. geh. *M.* 3.—, geb. *M.* 3.75.

In einer Weise, die immer wieder an den im vorigen Bericht zuletzt genannten Meister der Problementdeckung, Otto Liebmann, erinnert, hat Leopold Ziegler gleichsam das Werk Liebmanns fortgesetzt und Eduard von Hartmann noch an das Ende der Epigonen Kants gestellt in seinem trefflichen Werke über diesen. Warum ich es hier gleich nenne, hat die Tatsache zum Grunde, daß ähnlich wie bei Liebmann nicht das ganze Werk dieses Epigonen Kants beurteilt wird, sondern nur die erkenntnistheoretische Grundlage. Und das ist eben das erste, was wir, um zur letzten Wahrheitsfrage durchdringen zu können, in Erwägung ziehen müssen. Hierin sind die beiden in gleicher Weise entschieden in der Ablehnung jeder, aber auch jeder Unklarheit oder mystischen Verschwommenheit. Wenn es an der methodischen und logischen Grundlegung fehlt, ist schon im ganzen Werke viel verfehlt. Darüber läßt Ziegler in bemerkenswertem Unterschied von Otto Braun gar keinen Zweifel aufkommen. Und ich stehe nicht an, dies Buch mit seinen 7 Kapiteln als das Bedeutendste und Wichtigste einzuschätzen, was über Hartmann geschrieben wurde.

An Hartmann einfach achtlos vorbeigehen ist nimmer möglich. Schon um seines Schülers Artur Drews willen, noch mehr aber um der wirklichen Riesenleistung, die er vollbracht, und der scharfsinnigen Entdeckung willen, die auch er auf seine Weise gemacht hat, daß nichts heute so sehr als Problem uns gegeben ist, als das Verhältnis zwischen Individualismus und Totalität (das Wort in weitesten Sinne genommen). Hier werden wir nun in die tiefsten Gedankengänge hineingeführt, und das mit einer in philosophischem Sinne glänzenden Sprache. Man möchte auch solchen, die Kant noch nicht recht verstanden haben, besonders das Wesen des a priori, seine „metakosmische" Bedeutung — wie Liebmann sich so treffend in der „Analysis der Wirklichkeit" ausdrückt — noch nicht erfaßt haben, dies Buch auf den Tisch legen. Es hat durch die geistige Straffheit, seine treffenden Bilder, schlagenden Beweise, seine prägnante Art, die scharfe schneidige Waffen in sehr vornehmem Kampfe führen kann, etwas Hinreißendes. Und so würde ich keinem raten, der sich zum Studium Hartmanns wendet, Braun allein zur Einführung zu wählen. Dieser übt freilich auch an Hartmanns harter logischer Einseitigkeit Kritik. Ziegler aber faßt keck und fest das Grundprinzip und den Grundfehler an: die induktive Methode. Auf die alles ankommt. Kann damit der Wert des Erkennens nicht begründet werden, so ist sie verhängnisvoll. Denn darnach fragt uns als Religionsphilosophen unser „mißtrauisch Zeitalter". Mag es auch eine Zeitlang sich von „metaphysischer Phantastik, jenem bohrenden Tiefsinn, dem es erst im Abgrund behaglich wird" imponieren lassen — persönliche Großheit und

Würde kann sich ja auch darin offenbaren, wie ganz gewiß bei Hartmann —; nachher verlangt es wieder nach der Begründung des Wertes des Erkennens. „Schlagwörter zerstören die intellektuelle Rechtschaffenheit — nicht nur in der Politik", sagt Ziegler darum, wo er vom Hartmannschen Monismus redet. Mag man manche Begriffe als Ausdruck unsrer Unwissenheit zulassen, gebrauchen wir sie anders, so müssen wir uns derselben schämen.

Hätte Hartmann mit seiner falschen Methode wenigstens eine wahre oder wenigstens eine glaubwürdige Deutung der Welt gegeben! „Ein Schiff kann die Steuerung verloren haben und dennoch seine Küste finden. Günstige Strömung des Weltmeeres gibt ihm freundlich die Richtung, es wird dahin getrieben von seinem Element, mächtiger und diesmal verständiger wie von menschlicher Absicht, und landet sanft." Aber bei Hartmann trifft das nicht zu. „Durch hundert bunte Türen sucht Hartmanns Induktion den Eingang zu seiner Wahrheit". Und findet sie nicht. Sein Monismus und sein Pessimismus ist sie nicht. „Seine Philosophie ragt in den Schutt des qualmenden Niederbruches wie ein merkwürdig unberührtes und vollendetes Werk. Aber näher besehen ist es ein altes Kastell, das noch trotzt, keineswegs neuer Ersatz für den Abbruch". Die Begründung der Wahrheit ist ihm nicht gelungen. Und das Wesen des a priori, um das wir uns mühen, hat er nicht erkannt. Denn wenn hier nicht Schärfe des Begriffes waltet, ist die Folge eine totale Verwirrung. Nur wo im a priori ein Erlebnis gefunden wird von solcher Deutlichkeit und Einzigartigkeit, daß es ebensowenig *geleugnet*, wie als Wirklichkeitstatsache *aufgewiesen* werden kann, verdient es den Namen a priori und leistet, was dies zu leisten vermag. Nur verankert in den Anlagen des erkenntnistheoretischen Subjekts, ist es ein Stück unverbrüchlicher Weltgesetzlichkeit. *Wer* dieses a priori setzt, *wer* es zu einem allgemeingültigen gestaltet und es als vordenkliches, denkfremdes Element in das Urteil flicht, muß alle Zeit verborgen bleiben. Es zu finden nicht als Gegebenheit, sondern als instinktiv vollzogene *Deutung* der Wirklichkeit, als synthetische Beziehungskonstante, dem gilt unser Bemühen. Um der Wahrheit willen. Denn sie ist kein „Sein an sich", sondern nur „Wert für anderes".

Wenn wir dessen bewußt sind, wird Hartmann mit der Geschlossenheit seines Systems, mit der stillen Größe seines Wesens, mit seinen Beziehungen zum Idealismus, besonders zu Schelling, mit seinem Kampf gegen den Naturalismus, der eine Kulturtat war, wie Braun sehr richtig betont, mit seinem Versuch, den Vitalismus philosophisch zu begründen, mit seiner echt idealistischen Betonung der Forderung, daß Leben und Denken Hand in Hand gehen müssen, mit seinen oft wirklich tiefen Grundintuitionen, die dann durch „das logisch-reflektierende Ausspinnen" leider überwuchert werden, seine wirklich große Bedeutung haben. Und auf diese Dinge hingewiesen zu haben, ist Otto Brauns Verdienst.

Daß es auch diesem Darsteller nicht an der kritischen Stellung zu Hartmann fehlt, bezeugt fast jede Seite seines Buches, auch manches fast harte Wort, wie jenes: „Alles ist starre, spiegelnde Fläche — aber keine

Tiefe". „Hartmann hat in seiner Metaphysik" — auch für Braun — „kein erlösendes Wort für das Sehnen der Zeit gesprochen, denn er stand abseits von ihr, er kannte nicht ihr Herz, auch ihre Gedanken sah er nur durch den Schleier einer vorgefaßten Meinung." Eines hat er ganz übersehen: „die Bedeutung Christi als Persönlichkeit, die auch heute noch besteht." „Er tritt eben mit einer fertigen Religionsanschauung an die Geschichte heran und deutet die Tatsächlichkeit um." Er deutet sie nicht, sondern er deutet sie um.

Wenn wir diese Kritik in uns aufgenommen haben, dann hat auch die Religionsphilosophie Hartmanns für uns noch mancherlei Wertvolles. Seine Beurteilung der Mystik, sogar sein Sinn für überlieferte Offenbarung zur Auslösung subjektiver Offenbarungen, seine Idee von Gnade und Erlösung, selbst sein Gottesbegriff sind Dinge, die wir doch nicht übersehen sollten. Aber vielleicht ist es doch berechtigt, Hartmann eben um des erkenntnistheoretischen Grundfehlers willen, in religionspsychologischer Absicht zu studieren, im Hinblick auf seine Intuitionen, von denen Braun oft redet, und seine Gefahr für die wahrheitbegründende religiöse Erkenntnistheorie nicht zu übersehen. So ergänzen sich Otto Braun und Leopold Ziegler. Diesem aber ist, wie einst Fichte in der Bestimmung des Menschen von sich erzählte, ein Geist erschienen nach mancherlei Ringen und Irrgängen: „einst um die Stunde der Mitternacht". Und dieser befreiende Geist war — wie wohl bei Fichte auch — der Geist Immanuel Kants.

2. Schopenhauer.

Kowalewski, Arnold, Dr. Arthur Schopenhauer und seine Weltanschauung. Halle. Carl Marhold 1908. 273 S. *M* 4.50.
Schmidt. Dr. Erich Ludwig. Schopenhauer und die Mystik. Ebenda. 16 S. 50 ₰.
Keyserling, Graf Hermann. Schopenhauer als Verbilder. In der Werdandibücherei. Leipzig 1910. Fritz Eckardt. 127 S. in Leinen *M* 2.—.

Hartmann wird für Ziegler sowohl wie für Braun der Anlaß zu dem Ruf: „weiter zurück zum Idealismus", zu dem Idealismus, dem Hartmann sein Bestes verdankt, um hinauf zum Idealismus zu kommen.

Freilich ob das gerade der Idealismus Schopenhauers ist, ist sehr fraglich. Windelband zeigt in seiner feinen Überschau über die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts[1]) in aller Kürze inwiefern auf der einen Seite Hartmann mit Schopenhauer zusammenhängt. Diesen selbst aber stellt er zu den Systemen, die die Entwertung des Lebens predigen, und damit zu den drei Strömungen, die aus dem Zusammensturz des Idealismus hervorbrachen: zum Irrationalismus, Materialismus und Pessimismus. Das „glänzende Mosaik dieses Systems" ist um seiner Methodenlosigkeit und Geschichtslosigkeit willen abzulehnen. In der Darstellung der zu erklärenden Fakta groß, ist er doch in ihrer Sichtung und in der Auffindung der Prinzipien durch vorgefaßte Meinung verblendet und durchaus unzuverlässig. Mag er in seiner Kritik Kants manche Schwäche entdeckt haben. Dadurch daß er das Kantische „Ding an sich", das ab-

[1]) Windelband, Wilhelm. Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts, fünf Vorlesungen Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1909. 2.— *M*. geb. *M*. 2.80. 120 S.

zulehnen ist als „Unbegriff", in neuer Weise begründen wollte, hat er eine unhaltbare Metaphysik geschaffen: Seine Metaphysik des Willens mit vollständigem Mißverstehen des Kantischen a priori und der Lehre von der Erscheinung. Auf diese ist ebensowenig eine Wahrheitserkenntnis zu gründen als eine Ethik, denn sie verkündet den Willen zur Willenlosigkeit. Höchstens eine ästhetische Lebensauffassung, wie sie ja Schopenhauer in seiner Lehre von der Musik liefert, und eine ästhetische, keine ethische Erlösungslehre. Liebmann charakterisiert sie darum richtig als „Mischung von Blasiertheit, moralischem Katzenjammer und Hochmut, die selbst mit der Reue noch kokettiert — Weltschmerz genannt." (Man lese dieses ganze Kapitel, herzerquickend für jeden, dem eine Geisteskultur der Moderne am Herzen liegt.) Sein Urteil faßt er zusammen in der Anwendung von Platos herrlichem Mythos auf Sch.: er eilt auf geflügeltem Gespann durch den Kosmos, die gestaltlose Wesenheit der Dinge zu schauen, und, indem er die Zügel schießen läßt, wird das bessere Roß (der θυμός) durch das schlimmere (die ἐπιθυμία, Begierde) mit hinfortgerissen, und Roß und Lenker stürzen von der Sonnenbahn hinab in die Nacht des Nichts, — die Verneinung des Willens zum Leben."

Auch der Psychologe — nicht bloß die Transzendentalphilosophen — Kowalewski kommt darum zu einem wesentlich negativen Urteil über die Bedeutung Schopenhauers für unsre Probleme. Nur dürfte die Beurteilung K.'s noch deutlicher die Mängel der Metaphysik hervorheben. Der Satz: „der Ausbau einer Willensmetaphysik ist und bleibt das unbestreitbare Verdienst Schopenhauers gegenüber Fichte", — ist doch mit einem großen Fragezeichen zu versehen. Aber K. geht von andern Voraussetzungen aus, rühmt darum „die biologische Deutung des Intellekts" durch Schopenhauer (S. 93) und ist selbst vom „Ding an sich" benommen. Doch soll dies den wirklich eigenartigen psychologischen Untersuchungen zum Problem Schopenhauer ihre große Bedeutung nicht absprechen.

Ob aber dies Problem Schopenhauer damit gelöst ist, daß man ihn, wie Schmidt das will, geradewegs zum Mystiker macht, scheint mir am allerfraglichsten. Eine bloße Gegenüberstellung von Zitaten Eckardts, auch Böhmes und Schopenhauers genügt nicht zu dieser Feststellung. Es fehlt sowohl eine systematische resp. — was mir noch viel aussichtsreicher scheint — eine historische Erörterung und Feststellung des Begriffs: Mystik, als auch eine Einordnung der mystischen Äußerungen in das Ganze des Systems. Das Resultat wäre dann wohl doch negativ ausgefallen. Denn einmal hat Sch. das mystisch-religiöse Moment in Schellings Irrationalismus, eher „abgestreift" als neu begründet. Und dann fehlt bei ihm jede zum wirklichen Lebensausdruck gewordene Mystik, weshalb einem der Eckardt und Böhme in dieser Gesellschaft etwas leid tun, und der Graben zwischen den zwei Frankfurtern doch recht tief erscheint. „Leben und Denken muß bei uns aus einem Stücke sein und ein sich durchdringendes und gediegenes Ganzes". Wir nennen ihn darum noch nicht mit Willmann (Idealismus III S. 427) einen flunkernden Modephilosophen, aber auch nicht mit P. Deußen „einen tiefreligiösen Philosophen, ja den philosophus christia-

nissimus." Nur die religiöse Färbung seiner Metaphysik könnte das Urteil hervorbringen. Aber genügt das? Das ist höchstens ein philosophischer Mangel.

Und so ist am Ende ein hartes, scharfes aber doch nicht so ganz unrichtiges Urteil in dem Buche des Grafen Hermann Keyserling ausgesprochen, der schon im Titel Schopenhauer als „Verbilder" bezeichnet. Von einem hohen, festen Standort aus, wie ihn sich der Verfasser, vor allem von Kant geführt (S. 71 - 74. 103 f. 124), errungen hat, beurteilt und verurteilt dieser in treffender, feinsinniger Art Sch.'s Philosophie als „artistische Weltanschauung." Er fürchtet für unsre Zeit schlimme Wirkung, wo sein unschöpferischer Wille anstecke und seine Metaphysik die Köpfe umneble. Hat Nietzsche in der dritten seiner unzeitgemäßen Betrachtungen „Sch. als Erzieher" gepriesen, so war die Umkehrung des Stiles wohl berechtigt. In solchen Fragen gilt übrigens auch noch das Wort des biblischen Weisen: „Seid nicht allzu gerecht."

Darum höher hinauf zum Idealismus!

3. Hegel.

Croce, Benedetto. Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie mit einer Hegel-Bibliographie. Übersetzt von K. Büchler. Heidelberg. C. Winter. 1909. XVI u. 228 S. *M* 5.—.

Dazu die im ersten Aufsatz genannnten Werke (Nohl, Reese, Lasson) und die Ausgabe bei Eckardt.

Damit stehen wir vor der „Hegelrenaissance" und einem der vornehmsten und gelehrtesten unter den modernen Hegelianern, Benedetto Croce. Er will nicht „zurück" zu Hegel. Er sucht den Keim zu einem neuen Leben. Hegels „barbarische Widersacher" haben in diesem oft nichts anderes angegriffen als die Philosophie selbst, welche Hegel allerdings in ihrer ganzen grandiosen Herbheit darstellte: die Philosophie, die ohne Herz und Mitleid für die geistig Schwachen und die Trägen ist; die Philosophie, die sich nicht mit den Lockspeisen des Gefühls und der Phantasie, noch mit der leichten Nahrung der halben Wissenschaft ködern läßt.

Und so hebt Croce in seinem Werke mit wundervoller Bestimmtheit und Sicherheit das Lebendige und das Tote bei Hegel heraus, indem er uns zu dem letzten Prinzip der Logik auf steilen Wegen führt. Aber Croce ist ein guter Führer in diesen Bergen und faßt kräftig zu, um den Leser mitzukriegen. Er meidet jede Unbestimmtheit des Urteils. Und doch liegt in seinen Worten etwas Lockendes, Lichtes, Frohes. Treffende Bilder wirft er wie ein starkes Seil uns zu, wenn man mutlos vor scheinbar Unüberwindlichem steht in diesem eisklaren, von Schwierigkeiten starrenden Gebirge.

Das letzte lebenskräftige und lebenbringende Prinzip, das Hegel entdeckte und mit Überlegenheit und Ursprünglichkeit gegenüber seinen Vorgängern verteidigte, liegt auf dem Gebiete der Nachforschung über die besondere Logik der Philosophie, der eigenen Methode, nach der sie sich fortzubewegen hat. Zirkel, Chirurgenmesser und Leier sind nicht die für die Philosophie geeignete Methode. Dies war das zentrale Problem, dessen Lösung er im philosophischen Begriffe fand, der logisch, universal und

konkret zugleich ist. Unter diesem Zentralproblem steht dann das Sonderproblem der Gegensätze.

Der philosophische Begriff, der allgemeingültig ist und doch auch das Verständnis der Reichhaltigkeit und Fülle des einzelnen in sich trägt, schließt Unterscheidungen nicht aus, sondern ein. Ja auch die Gegensätze schließt er nicht aus, die Antithesen des Guten und Schlechten, des Wertes und der Wertlosigkeit, des Lebens und des Todes u.s.f., die monistischen Systeme schließen die Kategorie der Gegensätze aus. Die Tugend ist in ihnen eine Abspiegelung des Egoismus, wie der Gedanke eine Ausscheidung des Gehirns und das Ideal – ich weiß nicht was für ein wollüstiger oder launenhafter Traum. Dagegen haben die dualistischen Systeme beide Termini, Sein und Nichtsein, Gut und Schlecht, das Ideale und das Reale betont, aber oft die Einheit – das Universale – der Gegenübersetzung geopfert, wiejene Monisten die Gegenübersetzung – das Konkrete – dem Universalen.

Hegel aber löst wirklich das Problem. Die Gegensätze sind nicht Illusion und doch ist die Einheit, als die Syntheſe der Gegensätze. Sie ist Bewegung (nicht Unbeweglichkeit), sie ist Entwicklung, nicht Festliegendes. Nur so entspricht der Pulsschlag des Gedankens dem Pulsschlag der Dinge.

Diese originale Entdeckung Hegels, diese Logik der Dialektik bewahrt besonders vor den falschen Gegensätzen: Äußeres und Inneres, Schein und Wesen, Endliches und Unendliches, sinnlich Wahrnehmbares und Übersinnliches, Materie und Geist. Diese würden, wenn sie wahre Gegensätze wären, das Problem der Syntheſe der Gegensätze aufrollen. Sie nehmen nur den Anschein von Gegensätzen an, aus der willkürlichen Abstraktion der Empiristen, Naturwissenschaftler und Mathematiker. Sie sind undenkbar. Der Materialismus, der die sinnliche Seite festhält, kommt schließlich vom Endlichen in die quantitative Endlosigkeit, die falsche oder schlechte Unendlichkeit. Der Supranaturalismus, der die zweite Realität bewahrt, kommt, da das Innerliche ohne das Äußere zum Unergründlichen wird, zum „Ding an sich" oder zur „Leerheit an sich". Der konkrete Begriff jedoch berichtigt den Fehler, füllt die Leere des Dinges an sich wieder aus. Das Reale ist weder der eine noch der andre der Momente, sondern beide ineinander.

Die wahren Gegensätze sind alle auf die Antitheſe von Sein und Nichtsein aufgebaut. Die Wirklichkeit des Schlechten, Falschen, Häßlichen, Unvernünftigen, Todes und die Antitheſe aller dieser Ausdrücke (gut, wahr, schön, vernünftig, lebendig) kann niemand verneinen. Diese Gegensätzlichkeit ist die Seele des Realen. Die Triebfeder der Entwicklung ist das Nichtsein.

Die Folge dieser Vermittlung der Gegensätze ist die höhere Bewertung der Geschichte. Weshalb auch Strauß – die Zwischenbemerkung sei hier erlaubt – erst, als er von Hegel abfiel, gegen die Geschichte sich verging. In Hegels System, wo das Endliche und das Unendliche ineinander verschmolzen sind und das Gute und Böse nur einen einzigen Vorgang bilden, ist die Geschichte die Realität der Idee selbst. Deshalb ist ihm jede Tat, eben weil sie Tat ist, eine Tat der Idee und gehört zum konkreten Organismus der Idee. Die ganze Geschichte ist heilige Geschichte.

Dies System, mit so viel logischer Tiefe begründet, reich an unwiderstehlicher Wahrheit, harmonisch und sympathisch gegenüber der Einzelexistenz, der Leidenschaft und der Phantasie, gewaltig im Aufzeigen des Problems, wie einzelnes und allgemeines zu vereinen sind, großartig in der Bemeisterung des Ideengehaltes der Geschichte („vornehmste Kulturphilosophie", wie Windelband sagt) – ist als intellektualistisch, abstrakt, willkürlich, künstlich beurteilt, als im Widerspruch mit Geschichte, Natur und Poesie stehend angeklagt worden. Warum?

Wo ist das Abgestorbene, das unbeerdigte Gerippe, das das Leben am Leben selbst verhindert?

Für Hegel wurde die Theorie der Unterschiede und die der Gegensätze ein und dieselbe. Das war sein Fehler. Religion ist doch nicht das Nichtsein der Kunst? Und die Beiden sind doch keine Abstrakte, die nur in der Synthese der Philosophie eine Wahrheit bedeuten (wie das bei Gegensätzen zutrifft). Das ist der Kapitalfehler.

So wurde dann philosophischen Irrtümern die Würde partieller und besonderer Begriffe gegeben. Gewiß ist ohne Irrtum keine Wahrheit, nach dem Prinzip der Synthese. Aber deshalb ist der Irrtum doch keine Wahrheitsstufe, sondern dunkel, ganz und gar dunkel, keine Dämmerung.

Und auf der andern Seite werden unterschiedene Begriffe zu philosophischen Fehlern degradiert. Die Kunst z.B. ist schlechte Philosophie. Die Philosophie ist auch Geschichte höheren Grades neben einer schlechten Geschichte. Als sollten die Historiker die Geschichte nach ihrer Arbeit dem Philosophen übergeben, und ebenso die Maler ihre Werke, daß dieser philosophische Pinselstriche und Akkorde anbringe. Als a priori sind natürlich philosophische Voraussetzungen nötig und unentbehrlich für den Historiker z.B., daß er die Gesetze der historischen Analyse und Synthese kenne. Aber so meint das Hegel nicht. Ihm liefert der Philosoph fix und fertige Geschichte, in der der vernünftige Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit konstruiert wird. Es liegt auf der Hand, welche Gefahr für die Religion dieser Hegel'sche Fehler bedeuten müßte. Die spekulative oder die historische Methode dürfen nicht Alleinherrschaft verlangen. Und so ist der Zwiespalt eingetreten, daß die Hegel'sche Philosophie, die nach Geschichte hungert (in der echten Problemerfassung), fastet (infolge ihres Grundfehlers der Nichtauseinanderhaltung von Gegensätzen und Stufen) Aus derselben Schule sind Historiker und Nichthistoriker hervorgegangen.

Doch darf das alles uns nicht hindern, in der unverfälschten logischen Lehre und ihrem damit übereinstimmenden Denken die unbezwingbare Kraft, die unerschöpfliche Fruchtbarkeit und andauernde Jugend dieser Philosophie neu zu erkennen. Kraft, Jugend, Fruchtbarkeit, „die wir viel lebhafter in unsrer Zeit empfinden mitten in dem üppigen Wuchern eines nervenkranken Mystizismus und einer wenig aufrichtigen Religiosität, dem wir beiwohnen; in der neuen antihistorischen Barbarei, die uns der Positivismus geschenkt hat, und in dem neuen Jakobinismus, der häufig seine Folge ist. Wer die Würde des Menschen, die Würde des Gedankens in sich fühlt, den kann keine andre Lösung der Gegensätze und Jakobinismen zufrieden-

stellen, als nur die Dialektik, die Hegels Genius errungen hat." Er wollte eine geistige Form finden, die beweglich sei wie die Bewegung, die am Leben der Dinge teilnehme, die den Puls der Wirklichkeit fühle und geistig den Rhythmus der Bewegung wiedergebe, ohne ihn zu zerstören, ihn abzulenken oder zu verfälschen und zur Geltung zu bringen. Und solche Werke, wie das Croces, können doch helfen, daß man zu dieser Hegel'schen Wahrheit gelange, und daß man seine Bücher lese. „Damit das Schauspiel aufhört, das zwischen dem Komischen und dem Geschmacklosen liegt, einen Philosophen anzuklagen und zu schmähen, den man nicht kennt; einen törichten Kampf gegen ein lächerliches Trugbild zu führen, das nur von der eigenen Einbildung vorgespiegelt wird, aus dem nichts weniger als edlen Impuls geistiger Trägheit." Und das wäre heute, wo das Problem: Idee und Geschichte mehr denn je in der Religionsphilosophie im Vordergrund steht, verhängnisvoll. Denn hier ist in Hegels Vereinigung der beiden Faktoren zu einer universell-konkreten und konkret-universellen Wirklichkeit eine Richtung weisende Idee uns aufbewahrt, ein Element der Wahrheit niedergelegt, das an unsrem Denken teil hat. Vorher schon wird aber die Frage nach dem Wesen des göttlichen Lebensprozesses, der in allem Religiösen zum Durchbruch kommt und das Absolute offenbart, ohne „die Idee" Hegels, die universal und konkret in Einem ist, nicht gelöst werden können. Nur muß das Tote scharf von ihr abgetrennt werden: die falsche Beurteilung des Irrtums im weitesten Sinne und die Überspannung der Dialektik.

4. Schelling.

Braun, Otto: Hinauf zum Idealismus. Schellingstudien. Leipzig. Fritz Eckardt. 1908. 154 S. Brosch. ℳ 2.50 geb. ℳ 3.50.

Nur solch sichere Führung und solch bestimmte, allem Mystizismus abholde Beurteilung kann uns die neuen Problemstellungen und bleibenden Werte aufzeigen; daß für Schelling durch Otto Braun diese Arbeit schon geleistet sei, ist wohl nicht einmal Brauns Meinung. Dazu sind seine Studien trotz aller Vorzüge und Feinheiten zu unsystematisch, zu unbestimmt und vielleicht etwas zu stimmungsvoll. Aber die deutsche Schellingforschung beginnt wohl erst die tieferen Fragen, die gerade der sog. Bruch in der Schelling'schen Philosophie aufgibt, zu erkennen. Aber nicht als ob Braun kritiklos verführe. Gerade die ästhetische Richtung in Schellings Denken ist es nach ihm, die ihn unserer Zeit nahe bringt. Die ästhetische Kultur bewegt so viele Gemüter, daß wir sie nicht mehr gleichgültig übergehen können. „Man will das Dasein mehr kontemplativ genießen, als tatkräftig ins Leben eingreifen. Man glaubt auch, die Welt ist fertig, ähnlich wie Schelling."

Und, urteilt Braun sehr richtig, diese bloß ästhetische, künstlerische Weltanschauung, die heute wieder so viele Anhänger zählt, ist ungenügend. Es fehlt am ethischen Pathos und an einer echten tiefen Gottesauffassung. Darum sieht er auch die wirkliche Bedeutung Schellings, zu der unsre Zeit hinaufgeführt wird, in jenen Gedanken, in denen er seinen kontemplative Ästhetizismus überwunden hat. Denn Braun meint auch, daß heute alles

auf die Entwicklung einer lebenumfassenden Ethik und Religion ankommt. „Einheitliche Lebensgestaltung aus der Idee heraus ist dabei das Ideal der Individual-Ethik; schaffende Teilnahme an der allgemeinen Geistes-kultur von der Stelle aus, die der Mensch einnimmt, der Inhalt der Sozial-Ethik. Und die Religion des Geistes muß die Beziehungen zu dem immanenten Gott enthalten, der den Menschen zur Selbsterlösung und Selbstbestimmung befähigt." In dem allen ist „vollendete Geistigkeit kein Faktum, sondern eine Aufgabe." „Persönlichkeit ist nichts Naturgegebenes, sondern ein Ideal". Das sind in Kürze die Forderungen für unsre Zeit nach Braun. Dazu kommt noch die einer besonderen Methode. „Auf Induktion muß sich unsre neuidealistische Metaphysik aufbauen, denn sie ruht auf dem Leben."

Für diese Grundforderungen findet nun Braun bei Schelling eine Fülle von Anregungen. „Da sind die großen spekulativen Ideen über die Gottes-entwicklung, da sind in seiner positiven Philosophie die Grundlagen der Methaphysik mit der Anerkennung einer geistigen Substanz mit zwei Attri-buten, Wille und Idee, da sind die Grundlagen zur Ethik in seiner Frei-heitslehre, da ist eine wundervolle Kunstphilosophie und seine im Prinzip unanfechtbare Naturphilosophie." Und vor allem das, was dahinter steht, der tragende Geist dieses Idealismus, der nach Lebensvertiefung ringt. Dabei strebt auch Sch. schon nach einer induktiven Methode. Dies sucht nun Braun möglichst allseitig durchzuführen, besonders in den Aufsätzen über Schellings Methode, in der die Kant'schen und Fichte'schen Ideen, die bei ihm mächtig sind, zum Ausdruck kommen, wenn auch hier gerade in den Beziehungen zu Kant noch vieles zu erforschen ist. Auch sind die doch wohl sehr engen Beziehungen der Religionsphilosophie zur Natur-philosophie bei Sch. kaum berührt, trotz ihrer großen Bedeutung.

Braun unterdrückt aber auch hier nicht das Urteil über die Selbst-widersprüche, in die sich Sch. mit seiner „intellektuellen Anschauung" ver-wickelt hat, die Kant ja nur einem hypothetischen Gottesgeist vorbehielt. Auch sieht er wohl, daß der Traum der absoluten Erkenntnis Sch. in diese Widersprüche verwickelt hat, und kommt selbst im Grunde auf die These des Apriorismus Kant-Fichte'scher Herkunft hinaus. Und auch in dem Kapitel: Schelling und die Romantik bleibt für ihn eigentlich nichts übrig als — Fichte.

Erst in der Gotteslehre weist er dann auf eine allerdings außer-ordentlich wichtige Frage hin, auf Schellings Grundproblem. Wie muß Gott gedacht werden, damit eine Freiheit im Leben möglich ist?" Und hierauf läßt sich nun allerdings eine „metaphysisch fundierte, ethische Welt-anschauung" aufbauen. Denn hier ist doch wohl eine Förderung der Frage nach dem religiösen a priori zu entdecken. Und die Philosophie, die um dessen Auffindung sich mitbemüht, ist berufen dies Problem der Religion zu fördern. Denn es handelt sich in ihr um das Erlebnis des sittlich nach Freiheit ringenden Menschen, das unter der Berührung mit einer Macht und bei der Hingabe an eine Macht entsteht, die diese Freiheit ihm garantiert.

Aber die Philosophie hüte sich, sich in die wirkliche Religion einzu-

mischen und objektive Inhalte zu konstruieren. Mit diesem Vorgehen würde eine Glaubensgewißheit doch nie erzeugt. Mit jener erkenntnistheoretischen Arbeit aber umso mehr, da dadurch die religiösen Phänomene in das übrige Geistesleben eingefügt werden. Darum müssen wir uns wohl hüten Sch. hier bis ins letzte seiner Wissenschaft von Gott und Weltentstehung zu folgen, da wir dann umso dankbarer sein wirkliches Verdienst anerkennen. Es ist da das dunkle Wogen der Mystik, die ja, in richtiger Art aufgefaßt, in der Religion auch ihre Stellung hat — wo, kann hier nicht einmal angedeutet werden —, die aber in der Religionsphilosophie von den ersten erkenntnistheoretischen Fragen prinzipiell fern zu halten ist. Dies mag gesagt sein um des unnötigen Angriffes Brauns auf die unfähige Theologie unsrer Tage. In Braun streiten sich der romantische und der kritische Geist. Und dem letzteren hören wir mit mehr Befriedigung zu.

Jedenfalls steht Schelling, je mehr man den Weg zu seinen Werken wieder zurückfindet — und dazu kann Braun vielen helfen — für unser Geschlecht unter den Großen, die uns das lebendige Bewußtsein von der Vormacht des Geistes über die Natur und ein Erleben der höheren Wertgefühle zu wecken haben. Er ist durch manchen Gedanken seiner Naturphilosophie, durch seine Auffassung der Geschichte, seine erste Konzeption einer Religionsgeschichte und seine eigentümliche Erfassung des religiösen a priori einer der Führer im Kampf um die Innerlichkeit, die doch den Konnex mit dem Objektiven durch ihr „Schaffen" immer enger gestalten will. Denn er hat den Glauben an das geistige Grundwesen der Welt verkündet. Und darauf allein kann eine Gewißheit von der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Kulturwerte und geistigen Werte sich gründen, aus der ein intensives Innenleben, das zugleich nach außen wirkt, erwächst. Unter dieser Betrachtung wird die Religionsgeschichte bedeutend als Offenbarung von ganz neuen Inhalten des eigentümlichen Menschenwesens, das dadurch reicher und weiter wird, aus der Leere in die Fülle dringt und auch aus gedrücktem Bewußtsein seiner Abhängigkeit in das jubelnde Selbstgefühl seiner Freiheit aufsteigt. Mag uns auch — von Hegel kommend, viel von der Bestimmtheit des Begriffes fehlen, so tritt dafür zu dieser der Wert der Induktion des Schauens, das als künstlerisches Schaffen die absolute Welteinheit zur Erscheinung bringt und damit die höchste Wahrheit, die die Freiheit begründet, hinzu.

Hinter Schelling steht eben auf der einen Seite Goethe und besonders Herders Riesengeist, ohne den seine Naturphilosophie mit ihrem Organismusgedanken gar nicht zu denken ist, ebensowenig wie die Gedanken über die neue Mythologie. Es kann hier nur hingewiesen werden auf das alles weit überragende Werk, das in diesen Wochen in 2ter neubearbeiteter Auflage erschienen ist, über Herder und das unter den Werken, die hinauf zum Idealismus zu führen berufen sind, ganz vorne steht.[2])

[2]) Kühnemann, Eugen, Herder. Zweite neu bearbeitete Auflage. München 1912. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. XXIV + 670 S. geb. 8 *M*.

5. Fichte.

Siehe die Fichteausgabe von Medicus und

Lasson, Georg. Johann Gottlieb Fichte und seine Schrift über den Menschen. Berlin, Trowitzsch und S. 1908. 45 S. brosch. 80 ₰.

Auf der andern Seite aber ist es der transszendentale Idealismus Fichtes, der hinter Schelling stand. Darum ist es kein Wunder, daß wieder andre gerade in Fichte — denn was bedeuten hier die Gegensätze der einzelnen idealistischen Denker unter einander, wenn man hinblickt auf die Not unsrer Zeit — den finden, dessen Gedanken uns hinauf zum Idealismus führen könnten. Am charakteristischsten sind hier außer den Werken von Fritz Medicus über Fichte die systematischen Untersuchungen zur Erkenntnistheorie, Geschichtsphilosophie und Kulturphilosophie aus der Windelband-Rickertschen Schule, die ein bedeutendes Sprachrohr sich nun auch in dem im dritten Jahrgang erscheinenden „Logos" geschaffen hat, auf den ganz besonders hingewiesen werden kann.[3])

Aber auch außerhalb dieser Philosophengruppe stehen solche, die ganz besonders auf Fichte hinweisen. So der oben schon mehrfach genannte Hegelianer Georg Lasson, der eben auch gegenüber der Lage unsrer Zeit, in der es nur eine Wahl gibt zwischen „dem naturalistischen Standpunkt" und „dem aufgeklärten Subjektivismus", gerne übersieht, was ihn von Fichte trennt, und gerade in der Schrift über die Bestimmung des Menschen einen Retter in der Not entdeckt zu haben glaubt. Man erinnere sich an die geistvolle, merkwürdige Kritik Schleiermachers zu dieser im IV. Band der oben genannten Neuausgabe, um die Bedeutung dieser Schrift schon bei ihrem Erscheinen zu erwägen. Sie steht am großen Wendepunkt in der Fichte'schen Philosophie zu jener 2ten Periode, die man vielleicht kurz die mystische nennen darf. Der Gegensatz gegen den Naturalismus ist Lasson das Wichtigste. Die geschichtsphilosophische Bedeutung streift er nur. Auf der andern Seite aber sind ihm vor allem die spekulativen Gedanken Fichtes wegweisend. Besonders die Antwort auf die Frage, „woher das Ich und die Gesetze seiner Bewußtseinstätigkeit stammen". Und die mystischen Gedanken über das „Einfließen in Gottes Willen" und die sittliche Heiligung. Die Leser dieser Zeitschrift haben diese Gedanken durch Friedrich Büchsel neulich noch systematischer, als es hier geschehen ist, dargelegt bekommen.

Das Wichtigste aber an Fichtes Schrift, die besondere Begründung der Gewißheit des religiösen Glaubens, im 3ten Teile derselben, ist mit der bloßen Inhaltsangabe, wie sie Lasson vorlegt, nicht genügend hervorgehoben. Und damit das beste Erbe der Fichte'schen Philosophie, die in der sittlich-religiösen Bildung den Weg zu der Wahrheit entdeckt, die frei macht. Denn das Sollen, auf dem alles Leben, alles Wollen und Werten beruht, ist der innerste treibende Faktor in allem Denken, das zur wissenschaftlichen Überzeugung gelangen will, so gut wie es in allem Wollen des

[3]) Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. Herausgegeben von Richard Kroner und Georg Mehlis. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1912. Jährlich 3 Hefte 9 ℳ.

Guten. Das Wirklichste, was es gibt, von dem die ganze Welt ihren vernünftigen Sinn und Zusammenhang bekommt, ist darum das innerste Wollen des Sollens, das Ich, das sich durch Handeln seinen Charakter gibt. Das Erkennen ist schon getrieben von jenem Glauben an unsre moralische Bestimmung. Also ihm strengstens verbunden.

Die Überzeugungen aber, die das Denken, vom Drang nach Wahrheit getrieben, zutage fördert, sanktioniert das Gefühl für die Wahrheit und Gewißheit. Dies scheidet die Kohle von der Schlacke. Erst wenn dieses innerste Gefühl der Wahrheit und Gewißheit eine theoretische Erkenntnis als wahr festgestellt hat, ist sie wahr, und ihre Realität gesichert. Dann aber gewiß. Wer darum dieses Gefühl nicht anerkennt, der kommt nicht zu wahrer Überzeugung. „Das Element aller Gewißheit ist Glaube"; der Wille zum Glauben; das Schiller'sche: „Du mußt glauben, Du mußt wagen." Das Selbstbewußtsein kommt zu dem „Entschluß des Willens, das Wissen gelten zu lassen".

In dem notwendigen Glauben an das absolut notwendige Sollen steckt so der religiöse Glaube an die Möglichkeit, dies Sollen in Wirklichkeit umzusetzen, oder an ein in der Welt objektiv wirkendes Prinzip des Guten. Dies ist darum auch ebenso gewiß wie jenes Sollen und kein Produkt spekulativer Neugierde, sondern das Korrelat einer in uns liegenden zwingenden Notwendigkeit, die uns über uns zu einem Übersinnlichen, zu einem Inbegriff der höchsten Werte führt. Vergl. auch H. Rickert: Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie, Berlin 1899.

So hat Fichte den Intellektualismus überwunden und in der sittlich-religiösen Charakterbildung den Weg zur Wahrheit entdeckt. Natürlich ist dadurch nur das „Daß" begründet, das Was? und Wie? bleibt dem religiösen Leben überlassen. Aber nicht, daß es wieder zu einer wissenschaftlich aussehenden Metaphysik verdränge oder durch lauter bloße Ideen das persönliche Verhältnis zur Gottheit verdränge. Besser wir ergreifen die Gottheit im Individuellen, in einer besonderen historischen Offenbarung; da, wo sie uns so begegnet, daß wir uns ihr hingeben können. Und auch dafür sind Ansätze in Fichte's „Bestimmung des Menschen", teils dort, wo er das Bild vom Fortschritt der Menschheit als Geschichtsphilosoph entwickelt, teils dort, wo er die feine Bemerkung macht: das Gewissen ist „das durch meine Umgebung versinnlichte und durch mein Vernehmen in meiner Sprache übersetzte Orakel aus der ewigen Welt, das mir verkündigt, wie ich an meinem Teile in die Ordnung der geistigen Welt oder in den unendlichen Willen, der ja selbst die Ordnung dieser geistigen Welt ist, mich zu fügen habe." Zu „meiner Umgebung", die „das Orakel versinnlicht", gehört aber eben auch die historische Religion, in der ich aufgewachsen bin und die Macht des Guten erlebe, begegne.

Daß diese Bedeutung des Historischen von ihm noch nicht voll zum Ausdruck gebracht wurde in seiner Religionstheorie, und daß seine Mystik eine Folge seines der Form nach unpersönlichen Gottesbegriffs war, sei hier nur erwähnt. Es waren ja weitertreibende Faktoren. Auch ist mit der Schrift von der Bestimmung des Menschen der Reichtum der Fichte'schen

Religionsphilosophie nicht umschrieben. Gerade der später eintretende Gedanke der Gemeinschaft, in der dienend der Mensch seine göttliche Freiheit sich erringt, fehlt ja hier noch gänzlich, oder klingt doch nur an in der oben berufenen Geschichtsphilosophie. Jedenfalls hilft er mit seiner Botschaft aus dem Reiche des Gedanken hinauf zum Idealismus und verdient heute noch studiert zu werden als einer, der, wie einmal der greise Adolf Lasson gesagt hat: „zu den hervorragendsten Gestalten der neueren Kirchengeschichte gehört." Aber wie gesagt, nicht um seiner Mystik willen — wie Georg Lasson wohl gern möchte —, auch nicht um seiner schwierigen, gewaltigen metaphysischen Abstraktionen willen, wie der des absoluten Ich. Umsomehr um seiner tiefen Begründung der religiösen Gewißheit willen, die auf einem Apriori beruht, das nicht mehr ins „gemeine Bewußtsein" eingeht und einzugehen braucht, — so wenig wie etwa die Kausalität, — das eben geglaubt wird und in der Tat sich offenbart. Und dann um seines Gemeinschaftsbewußtseins willen, das religiös tief begründet ist als göttlicher Weg zur Freiheit, und zugleich alle Kultur schafft.

6. Jakobi.

Schmid, Dr. Friedrich Alfred: Friedrich Heinrich Jakobi. Heidelberg 1908. C. Winter VIII u. 366 S. ℳ 8.

Jakobi, Wilh. Heinrich: Die Philosophie der Persönlichkeit nach Friedrich Heinrich Jakobi. Magdeburg 1911. 79 S.

Je tiefer die Kraft des Urteils, umso größer wird der Gewinn. Denn gerade mit dem Niederreißen der Grenzen und Schranken eines Systems wird das bestimmte Prinzip zu einem ideellen Moment erhoben. So fand Friedrich Alfred Schmid in seinem schon charakterisierten Jakobi schließlich das ideelle Moment: „Leben allein ist Wahrheit." „Der ganze nachkantische Idealismus, vor allem Fichte, hat aus diesem tiefen und eindrucksvoll betonten Teil der Lehre Jakobis außerordentlich viel gelernt." Das höchste Primat liegt im religiösen Glauben, im Wahrheitsgefühl, in dem sich das Wahre, Gute und Schöne offenbaren. Aber erst durch Anwendung und Gebrauch würden diese leben, wird die Vernunft lebendig. Denn Leben ist hier im Sinne des vollen Umfangs der Wertwirklichkeit gemeint. Und darauf baut sich dann folgerichtig seine Persönlichkeitsphilosophie auf, über die Wilhelm Heinrich Jakobi mit vortrefflicher Einsicht in deren dialektischen Gang treu und kundig referiert. „Mensch werde wesentlich", gemäß der höchsten Persönlichkeit, in der alle Wertwirklichkeit aufgehoben ist: Gott. Glänzend ist das wertvolle Moment der Unmittelbarkeit, den das Individuum vermöge seiner persönlichen Vernunftkraft mit den absoluten Werten verknüpft, in das philosophische Denken eingeführt. Nicht „religiöse Sentimentalität" ist der Charakterzug Jakobis, sondern eher der „Enthusiasmus des Lebens" (Fichte). Darum landet er auch — so lange sein kritisches Besinnen waltet, nicht bei der Mystik, sondern bei der Philosophie der Geschichte. Er allein hat die klare Besinnung über die merkwürdige Sprachphilosophie Hamanns, dessen eigenartige Persönlichkeit auf ihn solch' tiefen Eindruck machte. (Man greife übrigens zur Einführung in dessen Denken, das vom Idealismus nicht zu trennen ist, zu dem hübschen Werke

Kühns über ihn.[4]) Durch gute Auszüge aus dessen Schriften gewinnen wir einen ersten Eindruck von dem Freunde Herders und Jakobis, dem Jakobi schrieb: „Du bist nur ein gewaltiges Zeichen".)

Erst wo dies kritische Besinnen Jakobi verläßt, wird er zum Mystiker, wie das die Zwiespältigkeit seiner philosophischen Neigungen mit sich brachte. Die Geschichtsphilosophie geht dann nur allzu schnell in religionsphilosophische Spekulation über (Schmid S. 114). Und was Jakobi zu einer neuen Auffassung vom Wesen der Geschichte beigetragen hat, sind Gedankenfragmente. Die eigentliche Religionsphilosophie mit ihrer metaphysischen Begründung des religiösen Instinkts ist dann — trotz ihrer Neubegründung des Problems — sachlich in Gefahr die Grenze der Transzendentalphilosophie zu bezeichnen, der Jakobi bis hierher folgte. Der vorkritische Begriffsrealismus pfuscht in seinen Kritizismus hinein. Und eine Theologie wächst herauf, die auf Mystik begründet wird.

Aber trotz Allem bleibt er, wie Schmid so fein sagt: „der erste, ernsthafte und gründliche Verkünder und Vorkämpfer des modernen Individualismus, dessen Wesen er darum nicht weniger verstand, weil er ihn ethisch nahm und weil er ihn religionsphilosophisch begründet wissen wollte". „Jakobi und sein Geist ist am heutigen Tage alles andere mehr als tot. Er ist genau so lebendig wie Goethe. Und dies nicht ohne Zusammenhänge und tiefere Bedeutung." Er hatte das Bedürfnis nach einer sicheren Begründung des religiösen Gefühls, des sittlichen Lebens und der Gotteserkenntnis. Und so stellte er die erkenntnistheoretische Frage nach den zureichenden Gründen für alle Erfahrung. Seine Lebensanschauung wird vom höchsten Erleben des Genius aus begründet, für dieses aber machte er in ganz eigenartiger Weise den Gemeinschaftsbegriff fruchtbar, ein Begriff, der für ihn und alle nach ihm im höchsten Grade wichtig wurde für die Begründung des Gottesbegriffs. Sein „irrationaler Intuitionismus" wird positiv-kritisch fundiert, das Erleben in echt philosophischer Leistung kritisch bearbeitet (Jakobi). Und es ist die Antwort, die wir bei ihm für unsre Frage nach dem Apriori zu holen haben, daß das Problem: „religiöses Apriori und Geschichte" „nur gelöst werden kann mit Zugrundelegung des Jakobischen Begriffs der Gemeinschaft übergeschichtlicher Persönlichkeiten. „Hierin geht Jakobi positiv über Kant hinaus" (Jakobi). So ist die ganze Bedeutung — auch die Gefahr dieser Religionsphilosophie mit ihrem großen metaphysischen X, über das es eben doch keine Erkenntnis und Selbsterkenntnis gibt, so wichtig und gerade nach der jüngsten Jakobiforschung so klar uns vor die Seele gestellt, daß es keine Entschuldigung mehr für die Religionsphilosophie gibt, wenn sie ihn umgeht. Das Interesse für Jakobi muß zunehmen, sofern die Philosophie der Gegenwart zunimmt.

6. Schluß.

Hinter ihm wird aber immer der stehen bleiben, der eben der grund-

[4]) Kühn, E. Dr. Johann, Georg Hamann, der Magus des Nordens: Versuch einer ersten Einführung in seine Autorschaft. Mit 2 Bildern. Gütersloh, Bertelsmann 1908. VIII u. 112 S.

legende Meister ist – mag auch noch so viel den Idealismus vom eigentlichen Kritizismus trennen, mag der Reichtum des eigenen Innenlebens und des Kulturlebens den Idealismus seit Herder viel gewaltiger als Erlebnis bewegt haben als einen Kant. Er ist doch der Grundlegende, der die Frage aufgeworfen hat, die für alle Religionsphilosophie an der Spitze stehen muß: „Wie ist Erfahrung, auch religiöse Erfahrung a priori möglich?" Und der sie bewahren muß, mehr sein zu wollen als sie sein kann, ein System der Beurteilung und des Begreifens, ein System, das sich in bewußter Weise richtet nach der Vernunft und ihren Normen und so die Regeln der Verknüpfung sucht, „die alle Erscheinungen des individuellen Daseins, wie sie sind oder sein sollen, in die Einheit und Allgemeingültigkeit der maßgebenden Beurteilung zwingt." Andernfalls bedeutet eine Religionsphilosophie trotz ihres scheinbaren größeren metaphysischen inhaltlichen, gefühlsmäßigeren Reichtums den Tod aller Religion, die eben in ihren Erscheinungen doch immer noch viel weicher sein will und nie durch Religionsphilosophie ersetzt werden darf. Daß dadurch die Religionsphilosophie erst Wissenschaft wird, ist jedem Einsichtigen klar. Nur muß man sich unter Wissenschaft eben auch noch etwas anderes denken können, als nur ein Begriffssystem nach naturwissenschaftlicher Methode.

Aber von diesem Kant führt eben heute der Weg doch immer wieder zu dem ganzen deutschen Idealismus. Und auf dem Wege können wir nicht etwa nur reicher an Illusionen und Dogmatismen werden, wie manche befürchten, sondern an den tiefsten Erkenntnissen über den Wert der Persönlichkeit und des eigensten Erlebens, über den Wert der Geschichte und der Gemeinschaft. Werte, hinter denen in neuer Klarheit wie die Alpenfirnen und Alpenzinnen hinter den nahen Bergen, wenn man von einer der Schwarzwaldhöhen aus Umschau hält, auftauchen, die gewaltigsten religiösen Werte erscheinen. Gerade der Wert des Gemeinschaftslebens und des „gemeinschaftlichen Bildens" ist neben dem der Persönlichkeit im Idealismus immer tiefer begründet worden, von Herder und Jakobi, von Fichte und de Wette,[5]) von Schleiermacher und Hegel (in seiner Lehre vom „objektiven Geist"). Und dies ist es auch, das am deutlichsten die aus innerer Notwendigkeit stammenden und schöpfenden, wahrheitsbegründenden Elemente unsres religiösen Bewußtseins offenbart und damit auch den „Vernunftkern", der diese notwendigen Elemente, diese a priori „ausstrahlt". Es ist nicht leicht, die letzten und höchsten religiösen Ordnungen und Wahrheiten, die wir als Maßstäbe an alle einzelnen religiösen Erscheinungen anlegen, aus dem Reichtum der Wirklichkeiten persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens herauszubuchstabieren. Logisches Grübeln und künstlerisches Schauen werden uns nicht allein ans Ziel bringen, sondern vor allem sittlich-religiöses Aufwärtswandern, durch das allein die Höhe erklommen wird, von der aus dann dem forschenden und sinnenden Blick

[5]) Daß die ganze Neu-Fries'sche Religionsphilosophie hier nicht mitbehandelt wurde, hat wesentlich zufällige Gründe, wie auch daß Flügels Religionsphilosophie auf Herbart'scher Grundlage (besonders sein Buch über den „Monismus") nicht berührt wurde.

das Reich der Wahrheit sich auftut und die aprioriſchen Elemente ſichtbar werden. Es gehört — das iſt das Erbe Fichte's — Entſcheidung des tiefſten Wollens dazu. Und dieſem wird auch ſchließlich allein die Gewißheit beſchieden ſein von der letzten tragenden Macht des Geiſtes, Gottes, die in den einzelnen oder den Gemeinſchaften das Aprioriſche ſchafft, wofern ſich der einzelne oder die Gemeinſchaft, die Träger endlichen Geiſtes an jene unendliche abſolute Geiſtesmacht in freiem Schaffen ewig wertvoller Gebilde hingeben. „Im Anfang war die Tat": Die Gottestat, die ſich in den freien Kampfestaten und dem freien Werden der echten Kulturtaten und der vernünftigen Entwicklung offenbart. Hieraus allein iſt auch die Bedeutung der chriſtlichen Religion zu beſtimmen.

Dieſe ſittlich-religiöſe Grundbedingung und die Ideen, die von ihr aus erreichbar ſind, ſind vom Idealismus mehr oder weniger deutlich herausgearbeitet worden. Darum hat er den Weltprozeß vorwärts gebracht — den Prozeß geiſtigen Weltgeſchehens — und iſt auch heute noch mitberufen, hinauf zum Idealismus zu führen. Denn erfüllt iſt weder jenes Grundprinzip der religionsphiloſophiſchen Forſchung, noch iſt vollſtändig die Fülle der Ideen aus der Wirklichkeit heraus gearbeitet und wieder an alle neue Wirklichkeit als Maßſtab angelegt. Dieſes Grundprinzip und die Arbeit ſind und bleiben im Zeitlichen ſtets unerfüllbare Aufgaben, die ſtets neue Probleme hervortreiben werden. Darum müſſen dieſe Philoſophen, und die ihre Erbſchaft heute angetreten haben, Einfluß auf das wirkliche Leben gewinnen. Die „Philoſophen müſſen wieder Könige werden", wie es Plato forderte, Leute, die in heiliger Begeiſterung vor dem Volke ſtehen, wie einſt ein Schleiermacher oder Fichte oder Schelling, von dem Braun erzählt, wie er „mit Donnern vom Himmel" reden wollte. Denn in tiefſtem Leben, im Hinaufwandern, hat dieſe Philoſophie ihren Urſprung; ſo muß ſie auch ihr Ziel im tiefſten Leben der vielen haben, in neuer Erfaſſung der Aufgaben der Gegenwart aus neuer Umfaſſung der wirklichen Lebensinhalte heraus.

Über dieſe Aufgabe ſagt einer der größten der lebenden deutſchen Denker, Wilhelm Windelband, in ſeiner oben genannten Schrift wundervolle Worte. Die kann vielen zur Klärung ihrer Vorſtellungen über das Weſen der Philoſophie und ihre verantwortungsvolle Aufgabe im heutigen Leben dienen. Gerade er läßt auch das mächtige Gebäude des Idealismus vor uns in die Höhe ſteigen, gebaut auf feſtem Grunde und nicht in der Luft ſchwebend, nicht durch Zufall entſtanden wie vage Gebilde der Phantaſie, ſondern aus kräftigem Menſchentum und geweſener Weltanſchauung, durchtönt von wuchtigen Geſängen und Akkorden, wie ſie nur der Stab von gewaltigſten Meiſtern herausſchlagen kann. Windelband läßt uns dabei freilich nicht die mühſame Kleinarbeit nacherleben, die in jenem Idealismus ſteckt, und alle einzelnen tief gelagerten Schätze, zu denen die Schürfer und Häuer heute ihre Schächte immer tiefer hineintreiben müſſen. Aber er zeigt uns — mit der intuitiven Kraft des genialen Hiſtorikers — die großen Geſichte und Ideen jener Großen. Dabei findet er, wie wenige, die Form, dieſen Ideen Ausdruck zu verleihen, wodurch ſeine Überſicht

etwas wundervoll geschlossenes und übersichtliches erhält. Den Kampf zwischen Theorie und Leben, in seinen verschiedenen Stadien des Überwiegens des einen oder andern Gegners durch das vergangene Jahrhundert, und die Fehlerquellen für so und so viel bedenkliche Erscheinungen im Laufe des Hin- und und Herschwankens dieses Kampfes sind gar nirgends so glänzend und geistvoll dargetan. Und nirgends ist drum auch als absolut notwendiges Resultat dieser Entwicklung der Ruf so energisch begründet: „Zurück zum Idealismus" — das Wort mit seinem vollsten Klang genommen —, auf daß es ein „Hinauf zum Idealismus" für uns gebe, in dem wieder ewige Werte, höchste Werte des Personlebens als allgemeingültig für die Gemeinschaft fest begründet sind.

Und so schließen wir die Betrachtungen über diesen Ruf, der uns mit vielen der eigenartigsten deutschen Geister zusammenführt — mit grübelnden und fragenden, klagenden und anklagenden, jauchzenden und flammenden, auf das Ruhebett gebannten und mitten im Kampf stehenden, Jungen und Greisen, Riesen des Ethos und auch gefallenen Engeln — mit der Zuversicht, daß durch sie hindurch ein Weg gefunden werde zu dem Ziele, da das deutsche Volk einmal wie Goethe im Divan (Buch der Betrachtungen) sagen könne, selbst wenn viel Äußeres ihm fehle und man es fragte: „Nun wüßt ich nicht, was dir Besondres bliebe?"

„Mir bleibt genug! Es bleibt Idee und Liebe!"

Steinmann, Lic. Th., Der religiöse Unsterblichkeitsglaube.

Sein Wesen und seine Wahrheit religionsvergleichend und kulturphilosophisch untersucht.[1])

Von **Hermann Siebeck.**

Der erste Teil dieser tiefgründigen Untersuchung gibt die Phänomenologie des religiösen Unsterblichkeitsglaubens; der zweite behandelt die Wahrheitsfrage. Ich gebe betreffs der beiden absichtlich in der Hauptsache zuerst eine objektive Darstellung der wesentlichsten Gedanken und des Zusammenhangs der ganzen Untersuchung, um dann weiterhin auf einige zu ihr sich ergebende kritische Gesichtspunkte hinzuweisen.

Der darstellende Teil zeichnet zunächst „den Seelenglauben der religiösen Niederung" und zeigt, daß auf der im Wesentlichen animistischen Stufe es sich einerseits nicht um eine einheitliche Vorstellung vom überlebenden Seelenwesen handelt und andrerseits auch keineswegs um die uns geläufige Idee einer unvergänglichen Wesenheit. „Als selbständiges Wesen gefaßt überdauert diese Lebensseele den Todesvorgang, ohne daß man das als ein Weiterleben der Person bezeichnen kann" (S. 10). Die Vorstellung von einer jenseitigen Welt liegt auf dieser Stufe noch ganz fern. Die Verbindung des Seelenglaubens ferner mit der primitiven Gottesvorstellung, die dabei hervortritt, übt nach keiner der beiden Seiten einen erhöhenden

[1]) Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht, 1912. VI u. 166 S., brosch. 3,60 *M*, geb. 4,20 *M*.

(oder vertiefenden) Einfluß auf die hier vorliegenden Inhalte aus; der „Jenseitsglaube" ist und bleibt einfach ein Stück profaner Weltauffassung, die einen praktischen Sonderkreis von Handlungen und Gebräuchen bedingt; der Gedanke an die eigene Zukunft jenseits des Grabes spielt kaum eine nennenswerte Rolle (16f.). Von besonderem Interesse ist dann der Hinweis darauf, daß auch im Herrschaftsbereich der christlichen Frömmigkeit jener primitive Glaube an ein Fortleben des Menschen nach dem Tode eine gewisse Rolle spielt, und daß, was noch in diesen Bereich gehört, aus dem Umfange dessen herauszurücken ist, was als das unterscheidend Christliche zu gelten haben wird (19f.).

Die Untersuchung des Unsterblichkeitsglaubens unter der Wirkung des Sittlichen (26ff.) richtet sich zunächst auf Inhalt und Wert des Jenseits-Vergeltungsglaubens. Für diesen auf seiner ersten Stufe werden mancherlei heterogene Motive aufgezeigt und lediglich als eins unter mehreren der Umstand, daß sich dabei auch Momente primitiver sittlicher Werte bemerkbar machen. Dazu tritt insbesondere der Nachweis, daß für die Ausbildung des Jenseits-Vergeltungsglaubens eine zunächst noch nicht ethische Vorstellung von verschieden geartetem Seelenschicksal der Verstorbenen die Anknüpfung bot und daß z.B. bei den westasiatischen Völkern (mit Einschluß der Israeliten) der hier sehr lebhaft entwickelte Gedanke der Vergeltung sich von vornherein nur auf das Diesseits bezieht, weil in diesem ganzen Völkergebiet über das jenseitige Leben nur eine Art von Vorstellungen vorhanden ist, nämlich durchweg traurige und schattenhafte (28f.). Mit dem Erstarken der sittlichen Wertungen gewinnen dann aber die Vorstellungen von der Verschiedenheit des jenseitigen Schicksals mehr und mehr das Übergewicht, und es bringt sich dann leicht (wenn auch nicht unumgänglich) die Gottesvorstellung mit zur Geltung.

Die praktische Motivationskraft des Jenseits-Vergeltungsglaubens (29ff.) d.h. seine Rückwirkung auf die Führung des Lebens ist von Haus aus gering; wirksamer wird sie erst im Mazdaismus, im Islam und im Zusammenhang der christlichen Religion. Das christliche Mittelalter speziell ist die Zeit einer besonders energischen Herrschaft des Gedankens an Himmel und Hölle über die Lebensführung, namentlich durch Abschreckung vom Bösen. Die praktische Bedeutsamkeit jenes Glaubens hat sich aber abgeschwächt, je mehr die Vormundschaft der Kirche zurücktrat und außerdem sich eine sachgemäßere Wertung des irdischen Lebens und seiner Aufgaben durchsetzte, eine Erscheinung übrigens, die man nicht mit dem Nachlassen des früheren sittlichen Ernstes zusammenbringen darf. Man soll daher (36f.) die sittliche Tragweite des Einflusses jenes Vergeltungsglaubens nicht überschätzen. Das von ihm untrennbare Schema von Lohn und Strafe läßt die Vergeltungsstrafe nicht unmittelbar selbst als innere Folge der Handlung sich darstellen, sondern als ein äußerlich hinzugefügtes Übel, und den Lohn ebenso als ein hinzugefügtes Gut. Das „böse Gewissen" erscheint anhand dessen wesentlich als Wirkung der bloßen Furcht, wodurch das in ihm angelegte primitiv-sittliche Moment schon im Ursprung wieder verunreinigt wird (39).

Neben den Glauben an eine jenseitige Vergeltung tritt nun weiter der an eine jenseitige Vollendung, und mit ihm erst kommt eine wirkliche Vergeistigung und Versittlichung der Vorstellungen vom jenseitigen Dasein. Dies zunächst als teleologischer Vollendungsglaube: der begehrte Inhalt des jenseitigen Schicksals ist nicht mehr irgendwelche zu gewärtigende sinnliche Lust oder Unlust, sondern eben dasjenige, dem die ganze Kraft des sittlichen Strebens im irdischen Dasein galt, wird dort als vollendeter Zustand erwartet (41). Dieser Vollendungsglaube fließt nun vielfach mit dem Vergeltungsglauben zusammen, namentlich auch im Christentum, bei dem aber der erstere das Überwiegende ist. Die Aussagen über das jenseitige Heil geben sich dabei lediglich als Darstellungen des erstrebten idealen Zieles und das ewige Verderben „ist dieser religiösen Stimmung kein Gegenstand selbständigen Interesses" (43).

Jeder teleologische Vollendungsglaube ferner schließt in sich die Idee der Entscheidung; es gibt hier ein großes Entweder – Oder, speziell in den Verkündigungen Jesu von der himmlischen Vollendung. Und diese Entscheidung erscheint hier angesichts der den Vergeltungsglauben beherrschenden Alternative als das wahrhaft Innerliche neben einem Äußerlichen. Allerdings hat auch in der Entwicklung des Christentums (schon vom Sprachgebrauch des N. T. aus) in diesem Punkte der Jenseits-Vergeltungsglaube in Annäherung an die alten Formen immer wieder angeknüpft (ebd.).

Der individuelle Vollendungsglaube steht dann weiter z.T. in engem Zusammenhang mit universalistischen Vollendungserwartungen, zu denen sich namentlich auch die jüdische und christliche Hoffnung ausgestaltet hat. Vorwaltend ist dabei der Gedanke an ein gliedhaftes Eingehen in ein Reich der Vollendung, wobei „das sittlich-religiöse Vollendungsstreben über die enge und kleinliche Vorstellung des bloßen individuellen Weiterlebens nach dem Tode hinausdrängt" (48).

Die Darstellung geht dann weiter zur Würdigung des „frommen Vollendungsglaubens" im Christentum, als dessen Grundlage ein „nomistischer Monotheismus" erkannt wird. Der göttliche Gesetzgeber und Richter erscheint auch als Herr über das jenseitige Schicksal, und das jenseitige Glück besteht (wenigstens für die vollkommenste Ausgestaltung dieser Richtung) eben darin, „daß man bei Gott weilen und an seinem erhabenen Gottleben irgendwie Teil haben dürfe" (50). In dieser Richtung liegt zunächst der „mystische Jenseitsglaube", der auf die schon im irdischen Dasein erreichbare unmittelbare Vereinigung des eignen Seelenlebens mit dem göttlichen Geiste ausgeht, und zwar auf seiner früheren Stufe (und auch z.B. noch bei Plotin) vermittels der Ekstase, weiterhin aber (in der deutschen Mystik und im Spinozismus) das Teilgewinnen am Gottesleben in einer mehr dauernden Gemütsverfassung erstrebt (52). Ich möchte zu dieser Stelle schon hier eine historisch-kritische Bemerkung machen. Der Verf. sieht in der bezeichneten Richtung nicht eine Entwicklungsform der Vorstellung von einem Weiterleben nach dem Tode: mit dem, was sich sonst Unsterblichkeitglaube nennt, habe das gar nichts zu tun; viel eher verhalte es sich ablehnend gegen die spezifischen Vorstellungen des „landläufigen Unsterblichkeits-

glaubens." Nach meiner Kenntnis des bezüglichen Materials scheint mir indessen der Mystizismus gerade von der überkommenen Unsterblichkeitsvorstellung seinen Ausgangspunkt zu nehmen, nur freilich nicht in dem Bestreben, sie in der überkommenen Richtung weiterzuführen, sondern in der Tendenz, sie zu vertiefen und dadurch umzubilden. Er will die Erreichung der Unsterblichkeit schon im und für das diesseitige Leben als Tatsache aufzeigen, eben in der Tatsächlichkeit und Eigenart des mystisch gerichteten Bewußtseins lebens, — ein Streben, wobei er dann allerdings den Schwerpunkt seines Glaubens von dem Fortbestand des individuellen Lebens mehr und mehr ab, und auf das Einswerden desselben mit demGöttlichen hinüberrückt.

Von dem mystischen Glauben an eine Jenseitigkeit der gotteinigen Seele unterscheidet sich weiter (53f.) der eigentliche christliche Vollendungsglaube von der Möglichkeit eines dauernden Weilens bei Gott, um in dessen Gemeinschaft und kraft ihrer heilig und selig zu werden. Jene Gemeinschaft ist hier ein schon im Diesseits Erreichbares mit dem Ausblick auf ein umfassendes, zugleich sittlich geartetes Lebensziel, ein Besitz, der nicht, wie das mystische Jenseits-Erlebnis, außerhalb des sonstigen Lebensverlaufs liegt und den es fortdauernd zu erhalten gilt. Dieser Unsterblichkeitsglaube, der an den Gedanken der Realisierung des ganzen göttlichen Vollendungszieles anknüpft, muß eben deshalb als jenseitiger Vollendungsglaube vermittels des Gedankens an das „Reich Gottes" universale Form annehmen (ebd.). „Denn nur wer überzeugt ist, daß sein geistiges Personenleben durch eine reelle Gemeinschaft mit Gott geheiligt und einem Reiche ewigen Bestandes eingegliedert ist, nur der wird auch von einer Unlöslichkeit dieser Gottesgemeinschaft überzeugt sein können", während die isolierte Vorstellung vom Fortdauern einer Seele nicht dazu geeignet ist, als Überzeugung wirklich lebendig ergriffen zu werden (64f.).

Der zweite Hauptteil des Werkes, die Behandlung der Wahrheitsfrage des Unsterblichkeitsglaubens, beginnt mit der Kennzeichnung der Art und Weise, in der das Problem selbst hier gefaßt sein will. Der Schwerpunkt der Untersuchung soll „nicht in allerlei Erörterungen psychologischer Art oder in irgend einer Seelenmetaphysik" liegen, sondern in der Frage, ob ein wirklicher und endgiltiger „Sinn" des geistigen Lebens sich feststellen lasse, ohne schließlich direkt oder indirekt auf die Überzeugung und Gewißheit des religiösen Unsterblichkeitsglaubens zu führen (78). Es wird dabei zunächst auf den Unterschied in der Bedeutung des Ewigen hingewiesen, wie er zwischen dem alt-überlieferten Unsterblichkeitsbegriffe auf der einen und der christlichen Vorstellung des „ewigen Lebens" auf der anderen Seite heraustritt, und sich speziell schon in dem Pauliniſchen Gegensatze des Psychischen und Pneumatischen zum Ausdruck bringt. Die populäre Vorstellung eines natürlichen Überlebens der Seele könnte hierbei noch fehlen. „Dann würde Gott sein „ewiges Leben" demjenigen mitteilen, was sonst im Tode vergehn würde. Ein sehr wohl vollziehbarer Gedanke, dem religiös nichts im Wege steht." Das naive (unreflektierte) Festhalten der Selbstverständlichkeit der den Leibestod überdauernden bloßen Seele führt demgegenüber den Gedanken ins Leere (79ff.).

Die Tatsachen selbst, worin das geistige Leben hervortritt, bekunden sich in der Art und den verschiedenen Seiten, in denen das Kulturleben der Menschheit sich ausgestaltet. Das Ziel der hierauf bezüglichen Erörterung liegt in der Einsicht, „daß Kultur nicht nur das Objektive, die Kulturleistung ist, sondern diese erst als das immer neu erzeugte Produkt einer an ein Objektives sich hingebenden Subjektivität", die sich in den Dienst einer Kulturaufgabe gestellt hat (89). Es handelt sich dabei in erster Linie um Erzeugung und Wirkung von „Gesinnungssittlichkeit" (im Unterschied vom bloßen „Legalismus"), weiter aber auch namentlich um Wahrheitsforschung. Und nach beiden Richtungen hin, sowie für alles geistige Streben überhaupt gilt die Bedeutung der Tatsache, daß die Ziele der hier waltenden Bemühungen sich von selbst ohne Ende immer höher stecken und das wirklich Erreichte hinter dem Gewollten oder Gesollten immer beträchtlich zurückbleibt. Dabei reift aber selbst bei scheinbarer Erfolglosigkeit des Bemühens unbeirrte Geduld und Treue des guten Willens, sowohl dem Widerstand der äußern Verhältnisse, wie dem innern, aus der natürlichen Individualität stammenden gegenüber (93f.).

Dieser letztere Punkt wird nun für die weitere Untersuchung des Problems, die wieder an die Frage von dem Sinne des geistigen Lebens anknüpft, von besonderer Bedeutung. Aus der (hier als grundlegende Voraussetzung hingestellten) Ansicht, daß im Dasein überhaupt ein Sinn waltet, und daß dieser sich im Geistigen erschließt, ergibt sich die Annahme einer kosmischen Vernunft, die wenigstens annähernd unserm geistigen Wesen erfaßbar sein muß, und dazu die Einsicht, daß das geistige Leben als Ziel der ganzen Daseinsbewegung nicht selbst erst sinnvoll werden kann als Mittel für diese, d.h. durch den Dienst, den es der Lebenserhaltung oder Glückssteigerung leisten soll. Wohl aber erhebt sich von hier aus die Frage von der Existenz eines etwa anzunehmenden überlegenen Zweckes, „für welchen Mittel zu sein der spezifische Sinn des uns in der Erfahrung gegebenen Geistigen sein würde" (98), und nach den Anhaltspunkten, die wir etwa für eine solche Annahme innerhalb unsrer geistigen Erfahrung in der Hand hätten. Diesem Gesichtspunkt gegenüber werden zunächst diejenigen Weltauffassungen behandelt, welche den Sinn des Geistigen diesseitig zu bestimmen suchen. Zuerst der Hinweis auf den unmittelbaren ästhetischen Sinn der geschichtlichen Kulturgestaltungen; dann die Ansicht, wonach der ganze Sinn des Daseins in der Hingabe des Subjekts an die Aufgabe, Mittel zum Zweck der objektiven, der Kulturleistung zu sein, besteht, und der Ausblick auf ein transszendentes Dasein überflüssig erscheint. Sodann der Ausblick auf einen schließlichen Vollendungszustand der Kultur und der Menschheit überhaupt als letzter Zweck des Daseins, sowie der andre auf das beständige Fortschreiten im Geistigen, demzufolge das Wesen und der Sinn des persönlichen Daseins in dem Beitrag liegt, den der Einzelne zur Förderung jenes Fortschritts leistet. Weiter endlich die Weltanschauung, wonach die persönliche Geistigkeit aller Zeitgegenwarten unmittelbar in sich selbst als der letzte Zweckgedanke gesetzt wird, und in unmittelbarer Verwandtschaft hiermit der Gedanke, daß in dem geistigen Streben als solchem

der Sinn des gegebenen Daseins liege. Die Kritik der verschiedenen Ansichten ist hier besonders weitsichtig und feinsinnig. Es wird überall das Berechtigte und zugleich hinsichtlich der letzten Probleme des Daseins das Unzureichende der mit jeder von ihnen gegebenen Weltanschauung aufzuzeigen gesucht. Von besondrer Erheblichkeit für das Nachfolgende ist dabei: es tritt (zu dem vierten der aufgeführten Standpunkte) die historische Einsicht und der Nachweis heraus, daß die persönliche Bedeutung hervorragender Individuen keineswegs restlos in dem aufgeht, was jene zum Zwecke der Kulturförderung tatsächlich beitrugen, daß vielmehr daneben und man darf sagen darüber „dem Persönlichen in seiner unwiederholbaren Besonderheit" (115) ein Sinn und Wert eignet, und daß dami überhaupt der letzten Endes wertvolle Kulturertrag nicht auf der objektiven sondern auf der subjektiven Seite liegt.

Es folgen weiter die „transszendenten Deutungen" (123ff.). Zuerst die Weltanschauung des Platonismus mit seiner Entgegensetzung der Ideen- und Sinnenwelt und seinem Begriff der Läuterung (κάθαρσις), der hier freilich noch nicht eigentlich Vorwärts- sondern Zurückläuterung (zu einem vorzeitlichen Dasein der Seele) bedeutet. Dann der Friessche Idealismus, für welchen das Ewige selbst in zeitlicher Form zur Erfassung im Endlichen kommt, nämlich als innerhalb dessen zu erblickende und zu leistende Aufgabe, und im Anschluß daran die Ansicht, daß diese hier nicht völlig erfüllbare Aufgabe einen im Jenseits vor sich gehenden zeitlich unendlichen Fortgang bedingen muß. Der Einzelne denkt sich hierunter den unendlichen Fortgang der Arbeit an der Vervollkommnung seiner Individualität. Und doch wird uns diese „ganz sicher mit dem Tode aus den Händen genommen. Unsre Individualität ist ja doch körperlich bedingt. Von einer wirklichen Fortsetzung kann also hier gar nicht die Rede sein." Aber auch hiervon abgesehn läßt sich keine befriedigende Antwort geben auf die Frage, wie wir uns „dieses tatsächlich doch gerade zeitlich begrenzte Endliche (das Individuum mit seiner „Aufgabe") denken sollen als Erscheinung eines Ewigen in der Zeit", nämlich deswegen, weil hier der Begriff der Erscheinung aus der Ungeklärtheit der Vorstellung einerseits von vorübergehender Inkarnation des Ewigen im Zeitlichen, andrerseits von wesenhafter und dauernder Darstellung des Ewigen in Zeitform nicht herauskommt. Endlich die Ansicht, die als letzten Daseinsgrund eine lebendige Vernunft setzt, „die eben so existiert und lebt, daß sie eine Welt und einen Sinn dieser Welt beständig bildet aus keinem andern Grunde als eben deshalb, weil sie lebendige Vernunft ist" und die eben deshalb die von ihr bedingte geistige Welt zugleich mit der Signatur dessen versieht, was wir Aufgabe und Pflicht nennen. Einer so aufgefaßten Weltvernunft gegenüber können aber die einzelnen geistigstrebenden Wesen nicht mehr bedeuten als „dieses transszendenten Prinzips vergängliche Manifestationen im zeitlichen Prozeß" (133ff.).

Der eigne Deutungsversuch des Problems, an den der Verfasser nunmehr anhand der Frage nach dem Sinn des geistigen Lebens herantritt, geht aus von der Unterscheidung der individuellen Naturanlage von der

geistigen Individualität, die sich als das Produkt der Tätigkeit des guten Willens an dieser Anlage herausbildet und in dieser Herausbildung den Charakter fortgesetzter Arbeit und Anstrengung darbietet. In all dieser Anstrengung triumphiert der gute Wille (auch wo er der Widerstände selbst nicht Herr werden kann), „indem er bei sich selbst in die Tiefe wächst in immer innigerem und treuerem Zusammenschluß mit dem innerlich Gebotenen, bis er ganz in treuem Festhalten an dem, was ihm innerlich gewiß ist, sein Leben zu leben vermag." Der Fortgang des Werkes selbst, an dem er sich betätigt, erscheint diesem innerlichen Reifen und Wachsen gegenüber lediglich als die Aufgabe, an welcher der gute Wille emporwachsen und „sich läutern" kann (138f.). Einen solchen innern Arbeits- und Läuterungsprozeß dem Tode gegenüber etwa mit dem bösen Willen oder der geistigen Trägheit auf eine Stufe zu stellen, d.h. als erlöschend zu denken, will nicht wohl angehn. Denn es trägt nichts aus, zugunsten eines Unterschieds zwischen den beiden entgegengesetzten Willensarten auf ihre verschiedene Nachwirkung hinzuweisen. Gerade der gute Wille hat ja oft genug keine oder wenigstens keine erhebliche geschichtliche Nachwirkung, und was sich als seine Wirkung gibt, ist jedenfalls nicht sein eignes bestes Sein. Und angesichts dieser rest- und rastlos nach der Tiefe drängenden „Läuterung" des guten Willens will auch die buddhistische und modern metaphysische Ansicht keinen rechten Sinn gewinnen, derzufolge es schließlich dabei lediglich auf ein Eingehen in „die ewige Stille" abgesehn ist. Einen endgiltigen Sinn vielmehr erhält der in Rede stehende Sachverhalt nur unter der Voraussetzung, daß es mit dem geistigen Leben, auf dessen Entwicklung das übrige Dasein unsrer Erfahrung abgezweckt erscheint, letztlich abgesehen sei auf ein „sich ganz Hineinleben in eine unsichtbare Welt und ganz Zuhausewerden in ihr." Das aber weist hin „auf eigenartige transszendente Realitätsverhältnisse und ein innigeres Einswerden der subjektiven Geistigkeit mit einem realen Etwas, das fordernd über der Erfahrung steht; dabei aber nicht Ersterben des Willens sondern Erstarken" (142); daher weiter auch das Ziel dieser seiner Entwicklung nicht ein Aufgehobenwerden in den ewigen Willen im Sinne individuellen Erlöschens sein kann. Vielmehr, „indem er an Widerständen und Vergeblichkeiten zu innigerer Einheit mit dem „ewigen Wollen" verwächst, gewinnt er dadurch nicht nur an Kraft, sondern zugleich an Eigenheit." Sein schließliches Eingehn in das Ewige muß sonach doch immer noch irgendwie ein Realitätsverhältnis zu diesem bedeuten, wenn wir uns auch von der Art dieser Realität einen wirklichen Begriff nicht machen können (143). Von diesen Erwägungen aus wird dann die zu diesen Fragen bestehende moderne antitranszendente Stimmung, die zu dem schon im Diesseits möglichen Einswerden mit dem Seinsollenden keines darüber hinausliegenden Realitätsverhältnisses zu bedürfen glaubt, als unzulänglich bezeichnet.

Um nun den Begriff der „Vollendung im Ewigen", der das Merkmal des über Raum und Zeit Hinausliegens einschließt, über den aber in positiver Hinsicht vom Diesseitigen her nichts Bestimmtes mehr ausgesagt werden

kann, wenigstens prinzipiell als von aller diesseitigen Realität spezifisch verschieden zu charakterisieren, wird er (149ff.) „symbolisch" als Zustand der „Verklärung" bezeichnet und damit als Ergebnis der Untersuchung „ein Grenzbegriff für ein Allerletztes, das wir gerade noch zu berühren vermögen"; dieser gibt sich ausdrücklich nur als „philosophische Vermutung", die sich aber doch mit religiöser Gewißheit irgendwie soll zusammenfinden können (153). Denn „auch die vergeistigte Religion weiß an sich gut, daß sie von demjenigen, was über Menschenbegreifen geht, in Gleichnissen redet" (155). Der Gang der ganzen Betrachtung endet bei dem Ausblick auf eine „Verklärung des über seinem Werk" in der Zeit bei sich selbst in die Tiefe reifenden (sich „läuternden") guten Willens, die aber nicht in dem Sinne als eine Verklärung der „Persönlichkeit" gefaßt werden soll, „sofern darunter das immer nicht genügende Werk dieses guten Willens an der ihm zugewiesenen seelisch-körperlichen und als solche vergänglichen Individualität verstanden wird" (156). Das „persönliche Ich", das aus dem bezeichneten Entwicklungsprozeß des guten Willens erwächst, „ist etwas durchaus anderes als die psychologisch erörterbare Einheit des Bewußtseins und jene natürliche Lebenseinheit, die alles instinktiv immer wieder auf denselben Mittelpunkt des eignen Bewußtseins bezieht." Es ist, kurz gesagt, nicht identisch mit dem Begriffe der der sogenannten Einheit des Bewußtseins zugrunde liegenden, den Gegenstand der spezifisch-psychologischen Betrachtung bildenden „Seele." An dieser hat es vielmehr erst den Gegenstand seiner Tätigkeit, die darauf hinauskommt, „daß auch das Interesse an dem eignen Bewußtseinsich den geistigen Pflichten unterstellt wird" (163f.). Mit ihm als demjenigen, was in uns ewig ist, hat es die ganze Psychologie überhaupt nicht zu tun.

Die Darlegung seitens des Verf. beginnt, wie notwendiger Weise alle Erörterungen betreffs der Wirklichkeit und Beschaffenheit eines transzendenten Daseins, mit der Anknüpfung an ein im Erfahrungsbereich gegebenes Tatsachenverhältnis. Sie hat dabei mit dem Hinweis auf den sich in und an der empirischen Individualität entwickelnden guten Willen des persönlichen Ich und auf die von dorther zur Verwirklichung kommende Leistung ein Moment herausstellt, das in der Tat den Ausblick auf einen über das Diesseits hinaus liegenden obersten Wert eröffnet, dessen Vorstellung sich nicht letzten Endes in ein die Fragestellung erledigendes Diesseitigkeits-Verhältnis übersetzen und damit als Illusion will hinstellen lassen. Es handelt sich um die Tatsache, daß der gute Wille einerseits die Möglichkeit und die Bestimmung hat, sich an den Gegenständen und Widerständen vom äußern Leben her zu entwickeln und fortgehend zu kräftigen, andrerseits aber die von seiner Seite nach außen hin eingreifende Leistung nicht durchweg im Verhältnis zu dem Grade der erlangten innern Vollkommenheit des Wollenden und Handelnden zu stehn in der Lage ist; ferner um die Einsicht, daß das endgiltig Wertvolle nicht in der äußern (objektiven) Leistung sondern in der innern (subjektiven) Qualität an sich selbst liegt. Wenn nun zu alledem die Voraussetzung aufrecht bleibt, daß

für die Entwicklung des geistigen Lebens ein sinnvolles Ziel besteht, so kann die Möglichkeit des beliebigen zufälligen Wiederaufhörens und Verschwindens der entwickelten innern Willensqualität nicht als mit dem Charakter jenes Lebens vereinbar gesetzt werden und die Frage von einer Bedeutung jener innern Willensentwicklung für etwas darüber hinaus Liegendes rückt von selbst in den Horizont der Betrachtung.

Es ist nun aber zur möglichst vollständigen Kennzeichnung des behandelten Problems von Wichtigkeit und Interesse, neben dem positiven Ertrage der angestellten wohlbegründeten Erörterungen noch bestimmter und s.z.s. allseitiger auch die Grenzen zu kennzeichnen, die auch der vordringendsten Erkenntnis bei diesem transszendenten Gegenstande gesteckt sind. Sie lassen sich teilweise auch in und an dem anscheinend abschließenden Ergebnisse der vorliegenden Darstellung herauslesen.

Am unmittelbarsten tritt jene Begrenztheit der Erkenntnis wohl zu Tage in der Art und Weise, wie die Darlegungen des Verf. sich zum Begriffe der Individualität stellen. Einerseits wird nach seiner Ansicht dem Einzelnen mit dem Aufhören des körperlichen Daseins auch die Individualität „aus der Hand genommen." Andrerseits soll doch der im Laufe des individuellen Daseins entwickelte und erstarkte gute Wille auch jenseits jenes Daseins ein positives Realverhältnis zu einem „realen Etwas, das fordernd über der Erfahrung steht", besitzen (141f.). Wir müssen demnach eine empirische und eine transszendente Stufe der Individualität unterscheiden, von denen schließlich die eine zugunsten der andern sich aufhebt und zwischen denen genau besehen kein Zusammenhang besteht. Nun bildet aber doch der Wille in der empirischen Individualität einen Hauptfaktor, ja vielleicht sogar den ausschlaggebenden Faktor; zeigt sich doch das individuell-persönliche Wesen aller Orten am deutlichsten im Inhalt und in der Art des Wollens. Es bleibt sonach hier die offne Frage, ob und wie es möglich ist, daß der mehr und mehr erstarkte gute Wille das über die Individualität hereinbrechende Aufhören seinerseits überwindet. Und in Verbindung hiermit gleich die andre letzte d.h. schließlich unbeantwortbare Frage: wie verhält es sich mit den Individuen, welche durch die Beschaffenheit des empirischen Daseins überhaupt (etwa durch vorzeitiges Hinsterben oder fortdauernde ungünstige Beeinflussung ihrer Entwicklung) an jener Ausbildung und Erstarkung des guten Willens behindert wurden? Ist für diese eine Fortdauer überhaupt möglich? Das würde auf die oft genug aufgestellte Lehre von der „bedingten Unsterblichkeit" hinweisen, zu der der Verf. eine bestimmte Ansicht überhaupt nicht hervortreten läßt, und die schließlich auch nur die Bedeutung hat, die Unmöglichkeit einer abschließenden Erledigung des transszendenten Problems noch mehr ins Licht zu stellen.

In der weiteren Erwägung von dem Verhältnis der Individualität zum diesseitigen und einem etwaigen jenseitigen Dasein wird es mir aber auch zweifelhaft, ob, wenn man die Notwendigkeit und das Dasein des letzteren zugibt, dieses seine Bedeutung *ausschließlich* von Seiten der Willensqualität und zu deren Gunsten haben könne, ob m. a. W. ein überirdisches Dasein für das individuelle Wesen nicht auch hinsichtlich dessen,

was an ihm Erkenntnis-Streben und Erkenntnis-Betätigung war, eine wesenhafte Bedeutung besitzen müßte. Kant folgerte s.Z. die Lehre von der Unsterblichkeit von der moralisch-praktischen Seite her aus der Tatsache, daß dem unleugbar vorhandenen Streben nach moralischer Vervollkommnung nur durch einen ins Unendliche gehenden, also auch nach dem Ablauf des irdischen Daseins bestehenden Fortschritt wirklich Genüge geleistet werden könne. Eine analoge Folgerung könnte man vom theoretischen Gesichtspunkte, also von dem des Erkenntnisproblems her vollziehn. Die menschliche Erkenntnis bekundet den Charakter ansteigender Entwicklung sowohl in empirischer wie in spekulativer Richtung alles in allem weniger durch das, was sie positiv und endgiltig festzustellen in der Lage ist, als dadurch, daß die jeweiligen Endergebnisse immer wieder neue ungelöste Fragen und Probleme hervortreten lassen. Eine abschließende und letzten Endes befriedigende Erkenntnis ist weder für den Einzelnen im Verlaufe seines Lebens noch für die Menschheit im Verlaufe ihrer geschichtlichen Entwicklung zu gewinnen. Von dieser Tatsache aus erscheint der dem Grundwesen des Menschen eingepflanzte Erkenntnistrieb, wenn er nur für das diesseitige Leben als wirkend gesetzt wird, auch lediglich als eine Kraft der Illusion, als eine solche, die schließlich nicht gewährt, wonach sie zu streben heißt, und über diese abschätzige Würdigung desselben könnte auch nur der Hinweis auf seine weitergehende Leistung im zukünftigen Dasein führen. Von der Frage her, ob und inwiefern das geistige Leben einen endgiltigen Sinn habe, ergibt sich sonach der Hinweis auf die Bedeutung nicht bloß des praktischen sondern auch des theoretischen Moments im diesseitigen individuell-menschlichen Dasein für eine transszendente Wirklichkeit.

Kehren wir aber zurück zur Betrachtung des Willensmoments und seiner Bedeutung in jener Richtung, so haben wir uns weiter abzufinden mit der Tatsache, daß die an dem Widerstande der Außenwelt sich aufringende und erstarkende Betätigung des guten Willens zwar aller Orten als Pflicht oder Forderung, keineswegs aber als überall wirkliche Leistung zu finden ist. Der hier vorliegende Sachverhalt steht in unmittelbarer Beziehung zu der Frage von der menschlichen Freiheit. Freiheit in ihrer praktischen Betätigung ist, wie ich anderwärts gezeigt habe, nicht ein ursprünglicher Besitz des Menschen sondern eine Anlage und eine auf Grund deren ihm gestellte Aufgabe, der er als Glied und unter der Wirkung des Gemeinschaftslebens anhand des ihm von dorther erschlossenen Inhalts der ethischen Ideen immer mehr und mehr zu entsprechen berufen ist. Diese Aufgabe ist letzten Endes identisch mit derjenigen, die (nach der Darlegung seitens des Verf.) das immer zunehmende Erstarken des guten Willens zu ihrem Ziele hat. In der Erreichung dieses Zieles innerhalb des menschlichen Lebens finden sich nun bekanntlich tatsächlich große Unterschiede des Grades. Sollen nun diese der zu erhoffenden Stufe der „Verklärung" gegenüber auch noch ausschlaggebend oder sollen sie dafür unerheblich sein? Im ersteren Falle müßte man doch wieder etwas von der Substanz des „Jenseits-Vergeltungsglaubens" in die Ansicht betreffs des zukünftigen Daseins hereinnehmen und dementsprechend die Vorstellung des-

selben als eines Vollendungszustandes abschwächen; im andern aber würde für das irdische Leben die Forderung, in der Richtung des Aufwärtsringens nicht müde zu werden, ihren Sinn verlieren. Für den Glauben im spezifisch-religiösen Sinne ist hier die Stelle gegeben, an welcher der Begriff der „Gnade" das letzte Wort hat, für die rein spekulative Erkenntnis dagegen wieder eine ihrer Grenzen. Eins freilich vermag sie auch an diesem Punkte noch zu leisten, nämlich der auf jene Frage von Seiten des religiösen Bewußtseins gegebenen Antwort eine Zwiespältigkeit nachzuweisen: es bleibt darin unentschieden, ob das durch das stetige Aufringen des guten Willens erlangte neue Dasein als ein erworbenes (s.z.s. verdientes) oder schließlich doch lediglich als ein Geschenk anzusehen ist.

Als Endergebnis zu der hier vorliegenden Frage mit Rücksicht auf den Unterschied und das Verhältnis von Wissen und Glauben scheint mir nach alledem Folgendes sich herauszustellen. Das Wissen darf das Anstreben eines transzendenten Vollendungszustandes, auch ohne von sich aus dessen Tatsächlichkeit beweisen zu können, doch für das praktische Verhalten als eine berechtigte Aufgabe betrachten, und zwar ausdrücklich als eine solche, deren vorgestelltes Ziel anhand der Freiheit schon in dem gegebenen Leben annähernd erreichbar ist. Dem Ergebnis der von der rein theoretischen Seite ausgehenden und durchgeführten Betrachtung kann schließlich für den Einzelnen nur die Aufforderung entsprechen, sein menschliches Leben in dem Sinne der Möglichkeit einer darüber hinausliegenden Fortbildung zu führen. Ob man aber von hier aus die Existenz eines solchen transzendenten Daseins als endgiltigen Erkenntnisinhalt hinstellen oder sich an demjenigen will genügen lassen, was für den Hinweis in jener Richtung wirklich beweisbar bleibt, ist, wie alles, was den spezifischen Inhalt des Glaubens ausmacht, Sache des Willens und nicht mehr die der empirischen oder spekulativen Erkenntnis.

Daß das spekulative Vermögen zu dem wirklichen Beweis für die Existenz einer „Verklärung" nicht hinanreicht, ist schließlich auch die Überzeugung des Verfassers. Der ausdrückliche Hinweis auf die hier bezeichnete Position des Willens, angesichts einer aus dem praktisch-empirischen Dasein herauswachsenden Aufgabe, würde vielleicht als ein noch bestimmter gefaßter sachlicher Abschluß der Untersuchung sich dargestellt haben.

Das religiöse Leben in Amerika und die Zukunftsaufgaben der Religion*).

Von Artur Buchenau.

In unserer Zeit finden wir in höchst eigentümlicher Weise mit einander verknüpft auf der einen Seite die Bestreitung, auf der anderen Seite die Vertiefung der Religion. Die religiöse Opposition, die Opposition gegen die herrschenden Religionssysteme besagt nun aber keineswegs unbedingt

*) Vortrag, gehalten in der Comenius-Gesellschaft zu Berlin am 8. Nov. 1912.

soviel wie Verneinung, Negation. Gerade die Opposition bezeugt, wie mir scheint, den echten Religionstrieb, den Trieb, zu den Wurzeln dieser Kulturfrage zurückzugraben und zurückzufragen. Es gilt, von dem so komplizierten sozial-psychischen Gebilde der Religion den Alltagsstaub zu beseitigen. Wir müssen einsehen, wie notwendig auch gerade für das religiöse Problem es ist, Selbstkritik zu üben. Fichte in seinen „Reden an die deutsche Nation" fordert unter anderem, daß die Deutschen das Herz und den Mut haben sollen, mit eigenen Augen zu sehen, daß sie den Mut haben sollen, redlich hinzusehen, was das Wahre ist und sich zu gestehen, was sie sehen und er verlangt von seinen Deutschen, daß sie imstande sind, über die Neigung zu triumphieren, sich die eigenen Angelegenheiten als zu günstig vorzutäuschen und sich ein weniger unerfreuliches Bild von ihnen zu machen, als in Wahrheit besteht. Diese allgemeine Bemerkung, die damals gemünzt war auf die politisch-wirtschaftlichen und Erziehungsfragen, dieses Urteil können wir auch auf das Problem der Religion übertragen. Es gilt zu erkennen, daß, so notwendig die Religionssymbole sind, ebenso notwendig doch deren ständige Prüfung für uns ist. Eine solche Prüfung wird uns nun dadurch erleichtert, daß wir sozusagen räumlich und zeitlich aus unserer Individualität heraustreten, dadurch erleichtert, daß wir uns mit unseren Gedanken in frühere Zeiten zurückversetzen und daß wir erwägen und betrachten, wie die Religion sich auf einem anderen Boden und unter anderen historischen Verhältnissen entwickelt hat. Das ist sicherlich eine hochinteressante Frage, ein wichtiges Problem, und das beste wäre schon, wenn ich auf diesem Gebiete mit eigenen Erfahrungen kommen könnte, wenn ich von dem reden könnte, was ich selber in Amerika gesehen habe. Das ist nun leider nicht der Fall. So muß ich mich denn auf die Literatur stützen und speziell auf das Buch von Wilhelm Müller „Das religiöse Leben in Amerika", das im Jahre 1911 im Verlage von E. Diederichs in Jena erschienen ist. Wenn ich erwähne, daß Wilhelm Müller, der Verfasser, über 35 Jahre in Amerika gelebt hat, daß er also während dieser Zeit die religiösen Erziehungsverhältnisse der Vereinigten Staaten auf das allergründlichste Gelegenheit gehabt hat kennen zu lernen, so wird es Sie nicht verwundern zu hören, daß hier ein gutes Buch vorliegt. Das große Material dieses Werkes kann hier natürlich nicht geboten werden, andererseits sollen doch diese meine Ausführungen in gewisser Beziehung über Müllers Berichte hinausgehend ein Plus enthalten. Dieses Mehr liegt darin, daß ich versuchen möchte, die allgemeinen Gesichtspunkte, die dieses Buch enthält, noch schärfer herauszuarbeiten.

Da ist es nun zunächst von Wert zu beachten, daß die erste Einwanderung nach Amerika sich durchweg auf religiöse Beweggründe stützte. So hat sich denn in Amerika von vornherein schon im 17. Jahrhundert ein religiöses Leben entwickeln können, das in mancher Beziehung tiefere Wurzeln gefaßt hat als während derselben Zeit und später das religiöse Leben in Europa. Gewiß treten uns andererseits die amerikanischen Kirchen und die amerikanischen Sekten gerade infolge der Einseitigkeit der-

jenigen, die nach Amerika gewandert sind, in etwas fremdartigen Formen entgegen. Das bestimmende Motiv der ganzen Stimmung der Kolonisten läßt sich schon erkennen in den Worten des Predigers der ersten Gemeinde, der sogenannten Nichtübereinstimmer. Dieser Prediger, der zurückbleiben mußte wegen seines hohen Alters, sagte zu den etwa 100 Männern und Frauen, die nach Amerika hinüberfuhren: „Der Herr wird noch weitere Wahrheiten aus seinem heiligen Wort hervorbrechen lassen." Diese Voraussetzung, daß es nicht richtig, nicht notwendig sei, bei dem stehen zu bleiben, was Luther, Calvin, Zwingli und die anderen Reformatoren gelehrt haben, dieser Glaube an die weiter wirkende Kraft der evangelischen Lehre ist von großer Wichtigkeit, weil er gerade dem künftigen Geschlecht zur Stärkung gereichen konnte. Es ist der Glaube, der im Neuen Testament ja auch so ausgesprochen ist, daß „in meines Vaters Hause viele Wohnungen" sind.

Während das 17. Jahrhundert im wesentlichen eine Zeit des Einlebens war, stellte das 18. Jahrhundert eine Periode starker theologischer Spekulation vor. Diese theologische Spekulation gewann vor allen Dingen großen Einfluß in den neu-englischen Kolonien. Die ganze Lehre schloß sich ziemlich eng an den Calvinismus an und behauptete die gänzliche Verderbtheit der menschlichen Natur und die Prädestination. Aber zu dieser Lehre von der Verderbtheit der menschlichen Natur stimmte das Leben der Kolonisten durchaus nicht. Sie waren fleißig, ungestört durch Kriege und führten ein recht moralisches, reines Leben. Die Meinungsverschiedenheiten, an denen es dort natürlich auch nicht fehlte, bewegten sich in der Hauptsache auf dogmatischem Gebiete, während alle Sekten, alle Gemeinden in der Forderung strenger Moral untereinander einig waren. So zeichneten sie sich, wie ich schon erwähnte, durch sittlichen Ernst, durch eine bürgerliche, wenn auch herbe Tugend aus. Als der typische Vertreter dieser Richtung kann Benjamin Franklin angesehen werden.

Bei di ser religiösen Anschauung konnte es nun nicht bleiben. Unter dem Einfluß Channings bildete sich die Sekte der Unitarier. Sie lehrten, daß Jesus weder gottgleich noch gottähnlich sei, sondern daß er nur ein von Gott begeisterter Prophet sei. Im Gegensatz zur Calvin'schen und Lutherischen Lehre glaubten sie an das Gute im Menschen, welches, wie Channing betont, auch im niedrigsten Menschen zu finden sei. Allerdings, um wirklich stark wirken zu können, dazu waren die Unitarier zu fein, zu wenig propagandistisch, und so sind sie eigentlich überall in der eigentlichen Kulturarbeit an der Spitze, und es gelingt ihnen vor allem, die gebildeten Klassen, die sozial und wirtschaftlich Höherstehenden für sich zu gewinnen. Sie bemühten sich, einander zur Freiheit des Denkens, zur Milde, zur Toleranz zu erziehen. Ähnliche Bestrebungen hatten die Transzendentalisten. Zeigt schon diese Richtung einen gewissen Optimismus im Gegensatz zur üblichen Kirchenlehre, so tritt dies am allerdeutlichsten hervor in demjenigen amerikanischen Philosophen, der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen außerordentlichen hohen, auch religiösen Einfluß hatte, ich meine Emerson. Sowohl gegen die

theologische wie gegen die naturwissenschaftliche Dogmatik tritt Emerson mit großer Entschiedenheit auf. Er verlangt, und das mit vollem Recht, eine Durchgeistigung von Natur- und Menschenleben. Münsterberg meint einmal, der Optimismus der Amerikaner enthalte einen „latenten Idealismus." Das ist ein Ausdruck, der die Sache trifft. Es ist idealistische Grundströmung bei den Unitariern und Emerson vor allem vorhanden, aber es kommt nicht immer so weit, daß dieser Idealismus nun auch schon wissenschaftlicher Idealismus wäre. Das ganze Denken und Dichten eines Emerson wurzelt in religiösen Vorstellungen und Stimmungen. Er suchte und fand die Quellen seiner religiösen Kraft in Ideen, die für ihn die Bedeutung göttlicher Eingebungen hatten, und so ist dieser religiöse Idealismus oder Optimismus aufs engste verwandt mit der Mystik. Mit diesem mystischen Grundzug stellt Emerson die Notwendigkeit der Vereinigung des Ich mit der „Allseele" an die Spitze seiner Lehre.

Inzwischen war in den Mittelstaaten Amerikas die Sekte der Quäker oder, wie sie sich selber nennen, die „Gesellschaft der Freunde" begründet worden. Sie beruht auf dem Gedanken, daß die unendliche Liebe Gottes der Menschheit das Heil näherbrachte und daß die Liebe jedem Menschenherzen, das nach ihr hungere, Gottes Gesetze kundgebe. Barclay und Penn wurden für die Sache gewonnen, und so ist es zu verstehen, daß diese Lehre eine ziemlich große Ausbreitung gewann. Es war durchaus nicht die Absicht der Quäker, gegen das Christentum aufzutreten, dagegen behaupteten sie „das Urchristentum wieder rein herstellen zu wollen". „Die Freiheit des Gewissens", so erklärte Penn, „ist das heiligste Recht des Menschen und der sicherste Weg zur Religion." Penn glaubte an die Fähigkeit des Menschen zur Selbstregierung und so gründete er denn am Delaware eine auf den Ideen der Gewissensfreiheit und Toleranz beruhende Kolonie, die sich bald größter Blüte erfreute.

Tolerant war man nun zwar auch in den anderen Kolonien, aber sie gingen doch nicht soweit wie Penn. Man gab dem anderen Glauben zwar das Recht der Religionsübung, aber nicht volle, auch bürgerliche Gleichberechtigung. Das war das neue, was die Quäker wagten, und wofür ihnen auch die Gegenwart noch dankbar zu sein hat. Die Gesellschaft der Quäker trat von vornherein energisch auf gegen die Sklaverei. Sie zeichneten sich aus durch Friedensliebe, sittliches Leben und Aufrichtigkeit. Daß sie ihre Lehren nicht nur lehrten, sondern auch lebten, zeigt der Umstand, daß es ihnen sogar gelang, die äußerst mißtrauischen Indianer zu Mitgliedern zu gewinnen: ja, es zeugt vielleicht am deutlichsten für die sittliche Bedeutung, die damals die Gesellschaft der Quäker hatte, daß selbst ein Spötter wie Voltaire sie durchaus anerkannte. Das sind die Lichtseiten, denen aber auch gewisse Schattenseiten gegenüberstehen. Diese Schattenseiten sind vor allem das Konventikelwesen, eine gewisse Absonderung und damit eine gewisse Enge des Lebens, und so entwickelt sich diese Sekte dann auch nicht so, wie man nach den Anfängen hätte glauben sollen. Im 18. Jahrhundert leistete sie in einer allerdings sittlich versumpften Zeit Außerordentliches, wurde aber später, als die wirtschaft-

lichen und die allgemeinen Kirchenverhältnisse sich gebessert hatten, bedeutungslos.

Einer anderen religiösen Sekte gelang es, weit größere Kreise für sich zu gewinnen: den Methodisten, die zuerst nur spottweise so genannt wurden, wie die Ketzer von den Katholiken, denen dann aber dieser Spottname blieb. Diese Bewegung begann zwar in England, aber zum eigentlichen Leben kam sie doch erst in Amerika, zum großen Teil durch die glänzenden feurigen Reden eines Whitefield. Die Methodisten waren nicht bloß eine einfache Sekte, sondern sie wurden geradezu zu einer umgestaltenden sozialen Macht. Andrerseits zeichneten sie sich unvorteilhaft aus durch ihre übertriebenen, maßlosen Formen der Propaganda, was in Amerika so geblieben ist bis auf die heutige Zeit. Ihnen eigentümlich sind 1. volkstümliche Gebete und Erweckungsversammlungen in der Kirche wie im Freien, 2. sodann die Laienprediger, welche unter Beibehaltung ihres Berufes das Evangelium verkünden, 3. strenge Vorschriften und Maßregeln gegen alle weltlichen Vergnügungen; so traten sie insbesondere von vornherein in anerkennenswertester Weise für die Enthaltsamkeit auf.

Der heutige Methodismus umfaßt zwei Organisationen: Die bischöfliche und die protestantische Methodistenkirche, die sich dadurch unterscheiden, daß der letzteren das Episkopat fehlt und daß in ihr das Laienelement einen größeren Einfluß hat.

Neuerdings wurde gerade auf einem Kongresse der Methodisten in erfreulicher Weise betont, daß es bei der Verschiedenheit der Bekenntnisse ankomme auf Gemeinsamkeit im christlichen Handeln, und daß beide Gruppen das Hauptziel, die Erreichung sittlicher Werte, anstrebten.

Es ist charakteristisch für Amerika, daß in diesem Lande selbst der Katholizismus bisher eine äußerst geringe Neigung hat zur konfessionellen Absonderung. Allerdings sind hier zwei Strömungen scharf zu scheiden; die eine ist für Internationalisierung, die andre für Amerikanisierung der Katholiken, aber es ist doch wohl festzustellen, daß die nationale Strömung überall an Boden gewonnen hat. Es steht fest, daß der amerikanische Katholizismus in noch höherem Grade als der Katholizismus Europas von der Reformation beeinflußt worden ist, und das erkennen die Führer der Katholiken auch ausdrücklich an. Das großzügige amerikanische Leben reißt eben in seiner fortschrittlichen Strömung alle Klassen, auch die Katholiken, mit sich fort. So finden die Prozessionen, soweit sie überhaupt noch stattfinden, in den Kirchen statt und eine ganze Reihe von besonderen katholischen Feiertagen ist einfach abgeschafft worden. Bei einer Zusammenkunft verschiedener Kirchen, wobei es sich darum handelte, eine nicht-katholische Kirche einzuweihen, sprach der Erzbischof Corrigan dabei etwa die folgenden Worte: „Obwohl", meinte er, „unsere individuellen Anschauungen — vertreten waren Katholiken, Methodisten, Baptisten, Anglikaner usw. — und Vorzüge verschieden sein mögen, so stimmen wir doch in dem gemeinsamen Wunsche überein, der leidenden Menschheit zu helfen."

In den amerikanischen Südstaaten war allerdings im Vergleich mit

den Neu-englischen und Mittelstaaten eine im ganzen mehr konservative Strömung lange Zeit vorherrschend, eine Strömung, die sich erklärt zum großen Teil aus den wirtschaftlichen Verhältnissen des Landes. Die Folge davon ist, daß hier die alte anglikanische Kirche und die Baptisten überwiegen, und so ist denn auch hier das religiöse Leben nicht so stark wie in Neuengland und den Mittelstaaten, wobei als ganz besonders erschwerend noch das Rassenproblem hinzukommt.

Es sei noch ganz kurz auf einige religiös wichtige Einzelströmungen besonders hingewiesen. Man könnte zunächst etwa die Frage stellen, welchen Einfluß das Deutschtum in Amerika hatte. Es wird ja gar viel darüber geklagt, daß der Deutsche im Ausland so leicht seine Nationalität preisgibt. Da läßt sich nun nicht leugnen, daß das Wirken der liberalen Deutschen in Amerika, was das Vereinswesen betrifft, manches Gute geleistet hat, aber andrerseits haben doch die eigentlichen kirchlichen deutschen Körperschaften bei Gründung und Unterstützung humaner Bestrebungen eine so gewaltige organisatorische Tätigkeit und Opferwilligkeit bewiesen, wie sie der Liberalismus nicht gezeigt hat. Was hier an Seminaren, Sonntagsschulen ꝛc. von den deutschen Konfessionen und Sekten gegründet worden ist, ist in diesem Punkte den Organisationen der liberalen Deutschen weit überlegen.

Was sodann das Judentum betrifft, so haben die Juden in Amerika eine freiere Entwickelung gefunden als irgendwo sonst in der Welt. Jüdischer und christlicher Liberalismus dringen in Amerika auf Durchgeistigung und Verinnerlichung des religiösen Lebens. Daß das Judentum für Amerika etwas bedeutet, geht schon aus der bloßen Zahlangabe hervor, daß in Groß-Newyork heute etwa 1 Million jüdischer Einwohner sich befinden. Von den sonstigen religiösen Neubildungen wären mit einem Worte noch die Mormonen zu erwähnen, die auch, wie andere Sekten, behaupten, sie gingen auf das Urchristentum zurück, was man ihnen allerdings nicht überall glaubt. Mit dem Emerson'schen Idealismus verwandt ist der amerikanische Spiritualismus, eine Richtung, die nicht gerade sehr in die Tiefe geht, die aber immerhin von Wert ist und auch noch heute von Bedeutung ist als Reaktion gegen den Materialismus des wirtschaftlichen Lebens, gegenüber der übertriebenen Wertschätzung der Naturwissenschaft. Allerdings ist auch der Spiritualismus in Amerika auf die Spitze getrieben worden. Alle Welt kennt die Bewegung, die man bezeichnet als „Christliche Wissenschaft." Die Begründerin dieser eigenartigen Sekte, die für uns Deutsche etwas ganz rätselhaftes enthält, ist Mrs. Mary Baker Eddy. Es ist das eine Sekte, die heute in Amerika fast $1^1/_2$ Millionen Anhänger besitzt und die wohl im Jahre 1906 ihren Höhepunkt erreichte, den sie seit dem Tode der Begründerin nicht mehr hat behaupten können. Diese geht von folgendem Satze aus. Sie sagt: „Was unecht ist, ist nicht. Wir brauchen also nicht länger an die Wirklichkeit des Übels zu glauben, dann ist es nicht mehr vorhanden. Der Geist, so meint sie, ist alles, die Materie ist nichts. So behaupten denn auch die anderen Führer der Sekte imstande zu sein, durch reine geistige Kräfte die Menschen sowohl

körperlich wie geistig zu kurieren. Sie sprechen auf einen kranken Menschen ein, stellen ihm vor, daß sein Übel nicht vorhanden sei und – heilen ihn. Wenn man zunächst von der Sache hört, so hält man sie für einfachen Humbug und sehr viele Gelehrte haben auch behauptet, es sei nichts Wahres und Haltbares an der Sache. Dem steht aber die Tatsache gegenüber, daß mehr als eine Million Menschen durch solche, man könnte sagen: „psychische" Einwirkung, Suggestion, Heilung gefunden haben.

In Amerika ist auch von größerer Bedeutung als in Deutschland geworden die Gesellschaft für ethische Kultur. Begründet wurde sie im Jahre 1876 durch Professor Felix Adler in Newyork. Dieser Gesellschaft schlossen sich zunächst an ein Teil unbefriedigter Unitarier. Sie versammelten sich allsonntäglich und hörten den Reden Adlers zu. Aber Adler war nicht nur Redner, sondern auch Schöpfer. Für ihn waren moralische Fragen soziale Fragen und so widmete er sich denn, und die Gesellschaft mit ihm, der Wohltätigkeitspflege. Man gründete Kindergärten, wo unbemittelte Kinder eine bessere Pflege erhielten. Dann entstand die Workingmansschool, die Fröbelschen Gedanken eine erweiterte Anwendung gab. Ferner regte Felix Adler bei dem Magistrat in Newyork den Bau von Arbeiterhäusern an und es wurden nun mustergültige Arbeiterhäuser nach seinen Plänen gebaut. Es blieb nun aber bei der Gesellschaft für ethische Kultur nicht nur bei praktischen Bemühungen, sondern sie legte auch Wert darauf zu betonen, daß soziale Kämpfe, bei aller Verschiedenheit der Standpunkte, doch im letzten Grunde aus ethischen, sittlichen Erwägungen zu führen sind. Nicht darauf kommt es an, so lehrte Adler, daß die Religion bestimmte Symbole hat, sondern das Fundament der Kirche der Zukunft muß sein: das Handeln. Das sind die Lichtseiten, doch auch hier stehen ihnen gewisse Schattenseiten deutlich erkennbar gegenüber. Die eine ist die Unmöglichkeit für die ethische Bewegung, in die breiteren Massen vorzudringen, wobei es den Ethikern ähnlich geht wie den Unitariern. Ein weiterer Mangel ist der Umstand, daß bei ihnen zwar der Geist seine Nahrung findet, aber das Herz nicht. Von anderen Vereinigungen der in Amerika bestehenden religiösen Vereinigungen sind noch zu erwähnen: 1. der Verein christlicher junger Männer (Y. M. C. A.). Dieser Verein hat auf das glücklichste den Alkoholismus bekämpft und „Colleges" gegründet, in denen die jungen Leute in klarer und ruhiger Weise dazu herangebildet werden, ihr Leben in vernünftiger Weise zu gestalten. Jeder Bau, der über seiner Pforte die Lettern Y. M. C. A. trägt, darf als ein Tempel der Mäßigkeit und eine Hochburg im Kampfe gegen den Alkoholismus gelten. 2. käme noch in Betracht die Heilsarmee, deren soziale Tätigkeit von bedeutendem Umfange ist. Ihr ist es gelungen, gerade in Amerika den Massen große Achtung abzugewinnen. In die dunkelsten Viertel der Großstädte sind sie eingedrungen, um dort das Elend und die Armut zu lindern, und wie sie das machen, ist nachahmenswert. Sie betonen den Armen gegenüber, daß sie nichts tun, ohne etwas dafür zu nehmen, wenn es auch etwa für die Kohlen nur ein Cent ist; oder sie erzählen den verschämten Armen, daß ihr religiöses Gelübde ihnen vorschreibe, Wohltaten zu leisten, um auf diese

Weise die Scham der Empfangenden zu beseitigen. Allerdings, wenn wir an die Propaganda denken, an die Form der Propaganda, die diese Gesellschaft treibt, so berührt uns das wieder unsympathisch. Aber wir müssen in dieser Beziehung gerecht sein. Auch die offiziellen Kirchen, so die anglikanische in England, scheuen eine Reklame durchaus nicht. Ähnlich wie die Heilsarmee wirken noch andere Gesellschaften. Sie alle einfach zu verdammen hat keinen Sinn, sondern man muß versuchen, diese Bewegungen psychologisch zu untersuchen und zu verstehen. Was schließlich das Verhältnis von Kirche und Arbeiterschaft betrifft, so ist es ein ähnliches wie in Europa. Es trennt beide eine gewaltige Kluft und die Unzufriedenheit mit den offiziellen Kirchen ist in Amerika genau so groß wie in den anderen Staaten. Die Arbeiter verlangen nicht nur Predigten, sondern sie verlangen auch die Sorge der Kirche für ihre körperliche Wohlfahrt und daran mangelt es den offiziellen Kirchen. In Amerika ist das Verhältnis der den Kirchen Angehörenden zu denen, die keiner Kirche angehören, natürlich ein ganz anderes als bei uns, wo eine ganz enge Vereinigung zwischen Kirche und Staat besteht. So gab es in Amerika im Jahre 1910 12 Millionen Katholiken, $6^1/_2$ Millionen Methodisten, 6 Millionen Baptisten, 2 Millionen Presbyterianer und 1 Million Episkopalen, während man bei der Bevölkerungszahl des Landes zunächst weit höhere Zahlen erwartet.

Den offiziellen Kirchen wird in Amerika im Grunde genommen der gleiche Vorwurf gemacht wie bei den uns, zunächst der, daß sie mehr Wert auf die begüterten Klassen legen als auf die niedrigeren. So nimmt man es ihnen, und zwar besonders den Anglikanern und Baptisten, übel, daß eine Reihe Trustmagnaten für sie eingetreten sei. Dazu kommt zuweilen eine durchaus nicht einwandfreie Verwaltung des Vermögens der Kirchengemeinde. So besitzen einige Kirchengemeinden inmitten Newyorks eine Reihe von Gebäuden, die außerordentlich günstig vermietet werden, aber die Millionen, die dort einkommen, werden dann dazu benutzt, um wieder neue Spekulationen zu machen, anstatt den Armen dieser Gemeinde zu helfen, worüber große Unzufriedenheit herrscht. Es ist in den Kirchen vielfach eine Art Fiskalismus vorhanden, d.h. ein an sich ganz begreifliches, aber übertriebenes Bestreben, die Kassen zu füllen, begreiflich deshalb, weil ja eben die amerikanischen Kirchen völlig auf sich selbst gestellt sind und weder vom Staat noch sonst woher eine Beihülfe bekommen. Alle Kirchen, die großen wie die kleinen Kirchengemeinden, bestehen auf Grund der Beiträge ihrer Mitglieder, und das schafft von vornherein eine ganz andere Situation.

Das Interesse an der offiziellen Kirche scheint in Amerika im Ganzen im Schwinden zu sein. Die Bereitwilligkeit zum Geben ist jedenfalls entschieden nach der Statistik im Abnehmen begriffen. Das sind wenig günstige Züge. Für die amerikanischen Verhältnisse spricht dagegen ein anderes Moment, daß nämlich der Glaubenshaß dort eine sehr wenig bekannte Erscheinung ist. Ich wies bereits auf die Trennung von Staat und Kirche hin. Diese Trennung hat es der Kirche ganz unmöglich gemacht, eine so gewaltige Macht zu entfalten, wie z.B. die katholische Kirche in manchen europäischen Ländern sie besitzt. Dagegen haben sich jetzt die

protestantischen Kirchen seit dem Jahre 1907 mit einander verbunden. Die „Inter-Church-Federation", enthaltend Vertreter von 21 Bekenntnissen, soll dazu dienen, die Einigung der protestantischen Kirchen zum Ausdruck zu bringen und sie zu harmonischem Zusammenwirken zu vereinigen.

Fragen wir nun, wie es mit dem religiösen Liberalismus und mit dem religiösen Idealismus in Amerika im Ganzen steht, so darf man wohl sagen, daß der Idealismus und Liberalismus eine sichere Zukunft haben, wenn es ihnen gelingt, einen modus vivendi zu finden zwischen Religion und moderner Kultur, eine Aufgabe, die freilich zur Zeit noch ganz im Werden ist. Es gilt dabei, Sozialisierung und Individualisierung mit einander zu verbinden; denn wenn auch auf der einen Seite Religion das Individuellste, Allerpersönlichste ist, das es gibt, die Kraft und Würde der selbsteigenen Überzeugung, so ist doch andrerseits völlig klar und deutlich, daß die Aufgabe der heutigen Religion ist, das soziale Gewissen aufzurütteln, und diese Richtung wird auch die Religion der Zukunft, wenn sie Erfolg haben will, gehen müssen. Bei aller Religion ist immer eine Synthese zwischen dem Gefühlsleben, dem Denken und dem Wollen vorhanden. Alle Religion gründet sich auf das Gefühl, geht aus von dem Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit, wie Schleiermacher sagt. Aber Religion hat noch ein zweites Moment, d.h. sie denkt, sie schaut in Symbolen, und ohne diese kommt sie nicht aus. Das dritte Moment endlich ist die Tat. Die Religion würde nichts bedeuten als bloßer Gefühlsdrang, als bloße Annahme von Symbolen, wenn sie sich nicht bewährte, wenn sie sich nicht durchsetzte in der frischen schaffenden Kraft, und so hat sich denn die Religion wie in anderen Ländern so auch in Amerika am Aufbau menschlichen Gemeinschaftslebens zu bewähren. Die Religion der Zukunft wird und muß sein eine Religion des Geisteslebens. Die Grundvoraussetzung aber dafür ist der Glaube an die Menschheit, an die sittliche Kraft des Menschen, an die Freiheit des Willens und an das Gefühl der Verantwortung für den Nächsten, der Glaube vor allen Dingen nicht nur an den möglichen, sondern vielmehr an den notwendigen Fortschritt der Geschichte.

Besprechungen.

Ch. Oulmont, le Verger, le Temple et la Cellule. Essai sur la sensualité dans les oeuvres de mystique religieuse. Paris, Hachette, 1912. (X & 335 P.)

Oulmonts Buch, für das Emile Boutroux eine Einleitung geschrieben hat, will den verschiedenen Ausstrahlungen des Gefühls nachspüren, in denen sich das mystische Erlebnis zu besonderen Gestaltungen kristallisiert. Der symbolisierende Titel — Fruchtgarten, Tempel und Zelle — soll drei Grundrichtungen andeuten; die drei Wege, welche die Empfindung des Mystikers einschlagen kann. Seine Seele schwelgt gleichsam in einem Garten, wenn sie in der Natur das Werk Gottes liebt und in der überschwenglichen Liebe zur gottgeschaffenen Natur die Vereinigung mit dem

Göttlichen erlebt. Oder das mystische Gefühl klammert sich an Symbole, die ihm die in ihrer Wesenheit so ferne Gottheit näher bringen; es wird ein Tempel der Symbole errichtet und in den Idealen der Tugend und der Schönheit das Göttliche empfunden und verehrt. Endlich die Zelle: sie ist die Wohnung dessen, dem die Welt mit ihren Äußerlichkeiten versunken ist, den die einsame Kontemplation das unmittelbare Einswerden mit der Gottheit erleben läßt.

Diese Dreiteilung ergibt nun den Maßstab, nach welchem die Werke der mystischen Literatur gruppiert und charakterisiert werden. Die Stärke des Buches erblicken wir in der meist außerordentlich sicher treffenden Gegenüberstellung von Erscheinungen aus den verschiedensten Religionen des Morgen- und Abendlandes. Durch geschickt ausgewählte Belegstücke vermag Ou. weit überzeugender und eindrucksvoller als durch seine systematischen Darlegungen zu zeigen, wie die unübersehbare Mannigfaltigkeit der religiösen Persönlichkeiten vor dem mystischen Erlebnis verschwindet. Man gewinnt aus der Betrachtung all' der mannigfachen literarischen Beweisstücke einen starken Eindruck von der Einheit des sich in dem religiösen Leben offenbarenden Geistes. Dieses Resultat erscheint uns recht bedeutsam; und Oulmonts Buch, das es aufzeigen will, verliert in unseren Augen dadurch nicht an Wert, daß es durch seine Systematik bisweilen dazu verführt wird, die zu behandelnden Erscheinungen einigermaßen willkürlich dem Rahmen dieser Systematik einzuordnen.

Stettin. Max Wiener.

Sigismund Rauh. Deutsches Christentum. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1912. 207 S.

Nicht Germanisierung des Christentums, sondern deutsches Christentum sagt der Verfasser dieses Buches. Das deutsche Christentum soll nicht erst noch hergestellt werden, ohne daß es irgend welcher „Germanisierung" bedarf, entspricht das recht verstandene Christentum schon von Hause aus deutscher Art. Und was er dann im einzelnen über dies Christentum sagt, das ist wirklich Besinnung oder doch sicher ein Versuch solcher Besinnung auf die sittlich-religiösen Innenkräfte des Christentums. Die Grundanschauung ist ausgesprochen antiintellektualistisch; doch verschwimmt darum die christliche Gewißheit keineswegs in lauter Unbestimmtheiten. Eine bestimmte und greifbare Lebensgröße gibt reichlichen Ersatz auch für alles weitgehende Zugeständnis der Inadäquatheit all unserer Vorstellungen. Eigentümlich verbindet sich mit religiös begründeter Freiheit z.B. in der Wunderfrage und in der Auffassung des Gebetes ein konservativ anmutender Glaube an das alte: Gott ward Mensch und litt für uns, allerdings dies wieder im Zusammenhang mit jener Erkenntnis von den Grenzen aller religiösen Vorstellungsbildung.

Ein Freund der liberalen Theologie ist der Verfasser nicht. Er spürt hier nicht den Pulsschlag lebendiger Religion. Statt dessen ist's Philologie der Religion. Er hält es ja überhaupt mit keiner Theologie. Auch die alte Theologie würde mit ihm nicht zufrieden sein.

Das Ganze ist nicht Darstellung und Entwickelung der eigenen Position. In kurzen Abschnitten wird eine Menge sittlicher und religiöser Grundfragen behandelt, immer von bestimmten Grundvoraussetzungen aus; so mag sich der Leser in diese Schritt vor Schritt mehr einleben. Als ein Religionsbuch will das Buch an den Willen heran, nicht an den Intellekt.

In sehr vielen Einzelheiten kann ich ihm nicht beistimmen. Das Urteil des Verf. erscheint mir oft zu rasch, zu einseitig, zu subjektiv. Anregend aber auch dann. Auch daß er seinen kurzen Betrachtungen den Katechismus Luthers scheinbar zu Grunde legt, hat mir nicht recht gefallen wollen; es ist doch oft nur soviel Berührung zwischen diesem Luthermotto und den folgende Ausführungen wie zwischen dem Predigttext vieler Prediger und den ganz wo anders gewachsenen Gedanken ihrer Predigt. Das aber gefällt mir hier so wenig wie dort; denn es steht im Widerspruch mit der objektiven Wucht der religiösen Wahrheit, von welcher in jeder Predigt etwas leben soll und der grade auch unser Buch das Wort redet. Auch das Hineinziehen des Deutschen in das Religiöse erscheint mir als Konzession an eine falsche Nationalisierung der Religion. Weit über diese Differenzen aber geht mir die Freude über eine Betonung der lebendigen Religion, die sich von allem vergangenheitslosen und darum bei allem Reden von Fortentwickelung ungeschichtlichen Radikalismus freihält, weil ihr als Korrektiv gegen all dergleichen subjektivistische Velleitäten ein starkes Bewußtsein für den transsubjektiven Realismus wurzelkräftig lebendiger Religion gesellt ist.

Gnadenfeld. Th. Steinmann.

Ernst Katzer, Dr. phil. u. theol., Kirchenrat. Grundlinien zu einer Reform des Religionsunterrichts nach evangelischem Prinzip. Dresden-Blasewitz. 1912. 93 Seiten. *M* 1.50.

Es wird immer von besonderem Interesse sein, ein Glied der ältesten lebenden Generation zu Reformfragen unserer Gegenwart Stellung nehmen zu sehen. Der Wille zur Reform und die Anerkennung ihrer Notwendigkeit schließt von vornherein die Besorgnis aus, es möchte die Erhaltung oder Wiederherstellung des Bisherigen als alleiniges Ziel aller Reform gepredigt werden, und doch darf man andererseits auch wieder sicher sein, daß nicht unbesonnen jede modernste Meinung um ihrer Modernität willen als der Weisheit letzter Schluß erscheinen wird. Beiden Erwartungen entspricht bis zu einem gewissen Grade das vorliegende Büchlein von Katzer, und darum möchte ich es empfehlen, wenn ich auch nicht leugnen kann, daß mir in manchen Punkten das Eingehen auf moderne Nöte und Schwierigkeiten etwas zu gering zu sein scheint. So kann ich es K. z.B. nicht zugeben, daß die Wandlungen der modernen Weltanschauung (S. 12ff.) keinen Grund zu einer Reform des Religionsunterrichtes — es handelt sich überall nur um den Volksschulunterricht — bilden sollten. Gewiß mögen Religion und Wissenschaft vom prinzipiellen Standpunkt aus zwei völlig getrennte Seelengebiete sein, „der Glaubensstandpunkt vieler gebildeter, sogar wissenschaftlich sich mit Erfolg betätigender Katholiken“ (S. 15), die Wissenschaft und Religion fein säuberlich zu scheiden wissen, erscheint mir darum doch nicht als das Ideal einer einheitlichen Persönlichkeitsbildung, und ich meine, daß gerade der Zögling der Volksschule schwer imstande sein dürfte, sich aus eigener Kraft über die auf diesem Gebiet liegenden Schwierigkeiten hinwegzusetzen. Die Irrationalität des religiösen Erlebens in seinem tiefsten Grunde zugegeben, so ist doch nicht zu verkennen, daß die enge Verknüpftheit des Christentums mit einem für uns überwundenen Weltbild eine solche Fülle früher nicht vorhandener Schwierigkeiten hervorgerufen hat, daß gerade der wissenschaftlich nicht Durchgebildete dringend der Hilfe bedarf, um ins innerste Heiligtum hineinzufinden. Indessen, das würde uns K. vielleicht auch zugeben, kommt es ihm doch bei der

Abweisung aller für eine Reform des Religionsunterrichtes vorgebrachten Gründe offenbar vor allem darauf an, für den von ihm vertretenen Reformgedanken — Reform des Religionsunterrichtes, weil das Verständnis für die Religion ein tieferes geworden ist! (S. 18) — freies Feld zu schaffen. Die Religion muß wieder oberster Kulturfaktor, Kulturfluidum werden, wenn nicht das Ziel aller Erziehung, die Kultur selbst, in ernstliche Gefahr geraten soll. — Was das Prinzip der Reform betrifft, deren Trägerin die nach K. als selbständige Organisation im Sinne Reins gedachte Schule unter vertrauensvoller Mithilfe der Kirche ist, so ist dieses nicht nach Maßgabe der pädagogischen Psychologie zu gewinnen, die vielmehr den Fehler begeht, eine Art allgemein-natürlicher Religion in der Kindesseele anzunehmen und dementsprechend allgemein-religiöse Stoffe für den Religionsunterricht gewinnen will (S. 33), sondern es ist, da es „nur eine christliche Religion in individueller positiver Gestaltung als Konfession" gibt (S. 34), eine religiös-konfessionelle Form des Unterrichtes anzustreben; mag das Christentum in sich die Möglichkeit enthalten, zu allgemeiner Religion zu werden (S. 36), so ist doch seine Erscheinungsform immer eine historisch-bedingte und gewordene, und in sie sind die Schüler einzuführen. Ein Gedanke, dem man nur lebhaft zustimmen kann! Ziel des Unterrichts ist dann, diese Erscheinungsform niemals zum Absolut-Wertvollen werden, sondern den Zögling den hinter und in ihr liegenden, ewigen, absoluten Inhalt ahnen und mehr und mehr ergreifen zu lassen. Das Gegenteil dieses konfessionellen Prinzips wäre konfessionalistisch! (S. 41.)

Bei Katzers Behandlung von Stoff, Methode und Lehrplan fällt besonders seine Gegnerschaft gegen die unterrichtliche Verwertung des Alten Testamentes auf. Es sei christlich-deutsche Religion in den Kindern zu erwecken, und darum sei das Alttestamentlich-Jüdische nach Möglichkeit auszuscheiden. Ich kann mich in dieser übrigens der Diskussion sehr bedürftigen Frage nicht völlig von K. für überzeugt erklären, mit so großem Nachdruck und mit so eingehender Begründung er seine These auch vertritt. Ein Überwiegen des Alten Testamentes gegenüber dem Neuen ist allerdings in keiner Weise zu rechtfertigen und das Ausscheiden zumal des vorwiegend historischen Stoffes (Königszeit!) wäre eine sehr wünschenswerte Forderung für die Volksschule, indessen das Alte Testament so stark zurücktreten zu lassen, wie K. es will, erscheint mir aus mancherlei Gründen bedenklich. Bis zu einem *gewissen* Grade hat es doch seine Richtigkeit damit, daß das Kind in seiner individuellen Entwicklung die Entwicklung des Menschengeschlechtes reproduziert, trifft das aber zu, dann erscheinen mir zur ersten Anknüpfung für den Religionsunterricht die alttestamentlichen Vätergestalten mit ihrer naiven Religion ebenso geeignet, wenn nicht geeigneter, als Märchen oder die von K. bevorzugten christlichen Legenden und Sagen oder gar „freierdichtete Erzählungen religiöser Tendenz" (!). (S. 43.) Zudem ist der Zusammenhang zwischen Altem und Neuen Testament doch weit inniger, als K. Wort haben will und, indem er einen bestimmten Offenbarungsbegriff dogmatisch festlegt, zugeben kann. Das Neue, das Jesus gebracht und vorgelebt hat, wird in seinem Werte nicht herabgesetzt, wenn die Kinder, nachdem sie seine Gestalt kennen gelernt haben, auch in die Vorläufer seiner Frömmigkeit in der lyrischen und prophetischen Frömmigkeit des Alten Testamentes eingeführt werden. Das Verständnis des Neuen Testamentes würde außerdem m. E. leiden, wenn das Alte den Kindern aus eigner Anschauung fast ganz unbekannt bliebe. Was K. in dieser Beziehung

gelegentlich einer auch für die Volksschule in der Tat durchaus erwünschten historisch-pragmatischen Darstellung des Lebens Jesus zuläßt, scheint mir nicht zu genügen!

Was die Zuteilung des letzten Schuljahres an den systematischen Religionsunterricht betrifft, so erscheint mir diese Forderung nicht aus prinzipiellen Gründen, sondern um der Rücksicht auf den Konfirmationsunterricht als sehr weitgehend und bedenklich. Die weitere Einführung in individuelle christliche Frömmigkeitstypen dürfte für die Schule wichtiger und ersprießlicher sein, auch im Gedanken an den Lehrer!

Im übrigen wünsche ich, daß die vorstehenden Bemerkungen, die im Rahmen unserer Zeitschrift nur einzelnes berühren konnten, zur eingehenden Beschäftigung mit dem inhaltreichen Büchlein anregen möchten.

Wilh. Jannasch.

Karl Röttger. „Die Lieder von Gott und dem Tod." Berlin W.-Lichterfelde. Charonverlag. Preis *M* 2.50, geb. *M* 3.50.

Die unvergeßlichen, den unbefangenen Menschen von heute immer wieder mit süßer Gottseligkeit umrauschenden Klänge alter religiöser Lied-Dichtung, eines Paul Gerhardt etwa, lassen dennoch irgend etwas unausgesprochen, was der moderne Leser hören möchte. Es ist eine so lange und eindringende Wirkung der Philosophie über uns alle hingegangen, daß wir die inbrünstige Verzückung jener deutschen Dichter in glücklichen Augenblicken nacherleben können, aber hinterher für unsere innerste Sehnsucht etwas vermissen. Was damals eine abgeklärte Selbstverständlichkeit war, ist heute Problem geworden, sodaß uns über die Sicherheit des Glaubens hinaus ein suchendes Streben nach Wissen packt, daß wir um Gott wieder ringen müssen, der uns im flachen Rationalismus völlig verloren zu gehen drohte. Nur aus der Vereinigung philosophischer Weltanschauungsschöpfung und religiösem Willen (man denke an das berühmte Buch: „Der Wille zum Glauben"), die uns die Möglichkeit gibt, neben der Sphäre der Wissenschaft die der eigentlichen Religion anzubauen, kann Gott für uns geschaffen werden oder vielmehr: wird Gott sich für uns schaffen.

Karl Röttger, dessen bisherige Lyrik nie des religiösen Untertons entbehrte, gibt in seinem neuen Buche das Ringen um und mit Gott und das Gott-Finden in geschlossener Form. Wie ja die Philosophie gewissermaßen aus dem Gedanken an den Tod, an „etwas nach dem Tode", wie Hamlet sagt, entspringt, so hat auch Röttger, immer eingedenk jener metaphysischen, keiner Naturwissenschaft erreichbaren Gründe, seine religiös-philosophischen Lieder spinnen müssen, die von einem ebenso ernstlichen sittlich-deutschen Willen wie von einer rücksichtslosen Erlebnis-Treue getragen sind. Man darf bei diesem keuschen, zurückhaltenden, einsamen Menschen, der dennoch jeden guten sozialen Willen zeigt, einmal nachsehen, ob unsere moderne Dichtung, wenn auch vielleicht kein Kirchenlied — so doch erschütternde Gottsucherlieder hervorzubringen vermag: man wird kaum enttäuscht werden. Denn zu der innerlichen, warmen Durchdringung der Probleme gesellt sich eine wahrhaft vornehme, organisch gestaltende Wort- und Verskunst, die jeder Künstelei abhold ist und darum das klar und deutlich ausprägt, was gesagt werden soll und unser aller ernstliche Angelegenheit ist oder sein sollte. Eine kurze Probe:

Er geht umher wie Saft und Strom
Unsichtbar in den Adern

Der Welt. Kein Tempel und kein Dom
(Aus Gold oder aus Quadern)
Weiß sein Geheimnis. Denn er schweigt.
Er ist. Er wächst. Er leidet,
Daß man ihn sucht, sich zu ihm neigt
Oder sich von ihm scheidet. –

Berlin-Lichterfelde. Rudolf Paulsen.

Eingegangene Bücher.

Handbuch der Kunstwissenschaft, herausg. v. Fritz Burger, 1. u. 2. Lfg., 5. u. 6. Lfg.: Burger, Deutsche Malerei; 4. u. 5. Lfg: Wulff, Altchristl. u. byzant. Kunst. Berlin-Neubabelsberg, Akadem. Verlagsgesellschaft. Subskriptionspreis d. Lfg. 1.50.

D. Schriften d. A. T. in Auswahl neu übers. u. erklärt. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen. 21., 22., 23. Lfg. 1913. 2. Subskr. je 1 *M*.

Handbuch z. N. T., herausg. v. Lietzmann. Tübingen. J. C. B. Mohr. Lfg. 26 27: D. Apostelgeschichte v. Preuschen. 1912. 2.70 *M*. Lfg. 28/29: D. Hebräerbrief v. Windisch. 1913. 2.40 *M*.

D. Philosophie d. Gegenwart (Literatur v. 1910) herausg. v. A. Ruge. Heidelberg. Weiß. 1912. 15.—; geb. 17.50 *M*.

W. Jerusalem, Einleitung in d. Philosophie. 5. Aufl. Wien. Braumüller. 1913. 7 *M*.

G. Wobbermin, D. religionspsychol. Methode in d. Religionswissenschaft u. Theologie. Leipzig. Hinrichs. 1913. 10 *M*; geb. 11.20 *M*.

R. Schwellenbach, D. Wert d. Lebens u. Sinn d. Religion. Berlin. L. Simion Nachf. 1913. 1.80 *M*.

E. Felden, Grundriß eines mod. Religionsunterrichts. 2. veränd. Aufl. Leipzig. Eckart. 1912. –.60 *M*.

K. Helbig, Kann ich noch Christ sein? Pilgerbücherei 1. Leipzig. M. Koch. 1913 1.–; geb. 1.30 *M*.

A. Riehl, Philosophie d. Gegenwart. 4. Aufl. Leipzig. Teubner. 1913. 3.–; 3.60.

Hr. Scholz, Schleiermacher u. Goethe. Leipzig. Hinrichs. 1913. 1.80; geb. 2.80 *M*.

H. Koch, Konstantin d. Große u. d. Christentum. München, M. Mörike. 1913. 1.20. Katholizismus u. Jesuitismus. Ebd. 1913. 1.20 *M*.

H. Oeser, Von Menschen, von Bildern u. v. Büchern. Ges. Aufsätze. Heilbronn. Salzer. 1913. 3 *M*; geb. 4.–.

H. Federer, Sisto e Sesto. Eine Erz. aus d. Abruzzen. Ebd. 1913. 1.—; 2.30.

M. F. bin Gorion, D. Sagen d. Juden. Von der Urzeit. Frankfurt. Lit. Anstalt. 1913. 6 *M*; Hlbldr. 7.50 *M*.

G. Del Vecchio, Über einige Grundgedanken der Politik Rousseau's. Berlin u. Leipzig. 1912.

C. S. Benedict, Richard Wagners Parsifal in s. menschl.-eth. Bedeutung. Lissa i. P.

R. Grundemann, D. Bilderstürmer. Treuga-Dei-Schriften Nr. 2. Berlin. G. Nauck. 1913. –.30 *M*.

Der Weckruf. Monatschrift f. individ. Kultur. R. O. Koppin. Weimar. Weckruf-Verlag. jährl. 3.— *M*.

Der Herold der Christian Science.

M. de Jonge, Das Evangelium modern stilisiert. Berlin. Deutsches Verlagshaus. 3 *M*; geb. 4 *M*.

E. Dimmler, Jüngerschaft. Handbüchlein d. christl. Lebens. M.-Gladbach. Volksvereinsverlag (Wort u. Bild 27/29) 1.20; 2.40; 4.80 *M*.

Apologetische Volksbibliothek Nr. 51–60. Ebd. je 5 Pfg.

Literarischer Ratgeber f. d. Kathol. Deutschlands. München. Kösel. 1912. 1.—.

Kierkegaards Schuld.

Von **Franz Strunz.**

Er litt furchtbar am Leben. Er glaubte es nicht ertragen zu können. Es war dauernd ein Kampf mit dem Gott seines Inneren. Er wollte seines Gottes gewiß werden. Er rang mit ihm bis ins Grauen des Todes, da er dann müde von dem Unbekannten ließ. Aber der hat ihn doch gesegnet, freilich ganz anders als den Mann in der Bibel. Der kämpfte bis zur Morgenröte. Auf einem Berge. Es war ein Kampf um den Segen, darin die Gewißheit des intimsten Gotteserlebnisses sich verbarg. „Wer bist du? Warum verbirgst du dein Gesicht? Hebe die Wolke weg von deinem Auge, damit ich dich sehen kann." Und dann das zornige Wort: „Ich lasse dich nicht, du segnetest mich denn." Er bekam den Segen, aber derer, die durch das Martyrium der eigenen Seele gehen und an der Sehnsucht nie gesunden. Es steht geschrieben: „Und als nachher der Mann herunter ging vom Berge, da hinkte er" . . . . Denn er hat mit Gott gekämpft, das heißt mit der Unergründlichkeit seiner eigenen Seele. Das Ich warf die ganze Last seiner Schwermut auf ihn. Er rang mit sich selbst, mit dem verborgenen Menschen des Herzens. Er opferte sich dieser göttlichen Innerlichkeit, die nur er selbst ist. Der Unbekannte oben am Berge war der Dichter in ihm. Und der hatte viel, viel mehr Stärke und Größe, als seine ganze Theologie. Das ist die geistige Tragödie Sören Kierkegaard.

Vor 100 Jahren ist er in Kopenhagen geboren worden. Am 5. Mai 1813. Er war das siebente Kind eines wohlhabenden Wollwarenhändlers. Der hieß Michael Pedersen Kierkegaard und stammte aus einer kleinen Hütte in der Pfarrei Säding bei Ringköbing in Jütland. Auf der Heide hat er die Schafe gehütet. In schwärmerisch-pietistischen Kreisen ist dieser seltsame Mann aufgewachsen, der in das intimste Leben seines Sohnes dauernd eingegriffen hat. Sören Kierkegaard krankte an seinem Vater, an der Eigentümlichkeit dieser westjütischen Rasse, an ihrer Energie und Schwermütigkeit, an dem düsteren Sinn und dem herrnhutischen Christentum, wie es damals dort die Menschen überfiel. Er war zeitlebens der „Mann der Schmerzen". Diese seltsame religiöse Romantik hat auch seinen Sohn erfüllt. Er hat den Vater innerlich nie überwunden. Aber noch ein zweites geht auf diesen zurück. Die Angst. Wovor? Vor der Rache Gottes. Das ist schon lange her. Der Vater war noch ein armes, hungriges Kind und lebte mit seinen Tieren. Vielleicht hat man ihn arg vernachlässigt, derweilen man betete. In finsterer Frühe ging er mit seinen Schafen auf

die jütische Heide hinaus, es hungerte und fror ihn, und die Verlassenheit kroch ihm zum Herzen. Und er stieg auf einen Hügel und – fluchte Gott ob dieses elenden Lebens. Aber dann konnte er das niemals mehr vergessen, auch nicht, als er schon 82 Jahre alt war. Das war die „Angst", von der auch Sören Kierkegaard erfüllt war. Auch er vergaß es nicht, daß sein Vater „auf einem Berge" so schmählich und erniedrigend mit Gott gerungen habe. Im Morgengrauen. Das ist die Belastung in seinem Leben und die Wolke der Schwermut. Sören Kierkegaard glaubte, daß nun Leiden und Kampf Pflicht seien, um den Druck eines „verfluchten" Lebens ertragen zu können. Man müsse alles Ich zerbrechen. Das Schicksal sei nun Kreuz und Untergang. Von hier aus sah der junge Mensch zuerst die Welt. Er hatte keinen Maßstab dafür, wie glücklich man sein kann. Er glaubte sich andern opfern zu müssen, dem Geist seiner Familie, um in schrecklichen Leiden zu entdecken, was den anderen zugute kommt. Einer muß sühnen. Und schwermütig fand er das Verständnis seiner selbst darin, daß er hierzu ausersehen sei. Am wehvollen Leben sollte das Herz betäubt werden, da Wünsche und Freuden mählich versinken. Ein Leben im Taumel der Verzweiflung. Das wäre – so vermutete Kierkegaard – die beginnende Entbürdung der Seele von einer Last, die ein Vater auf ein armes Kind geworfen hat. Ein Sohn sei wie ein Spiegel, worin der Vater sich selbst sieht, und für den Sohn sei umgekehrt der Vater gleichsam ein Spiegel, worin er sich selbst sieht, wie er einst sein wird. Das ist Kierkegaards erster Frühling. Er war ohne Sonne und Träume, ohne Sehnsucht. . . . Man hat die Knospe vergewaltigt: „Die Freude, Kind zu sein, habe ich nie gehabt." So dachte er an seinen Vater, an den gedrückten Mann, den er aber dennoch so innig geliebt hat. Er litt an ihm; an seiner seelischen Belastung. Man liebt aber nur, woran man leidet. Kierkegaard konnte seinen Vater nie vergessen. Auf allem, was er tat, lag ein Hauch seines Geistes. Im Tiefsten und Geheimsten, was er innerlich erlebte und ersann, fühlte er seinen Vater in sich die Augen aufschlagen. Er war in ihm noch immer. Er lag lebend begraben in seinem Herzen. In späteren Jahren kam ihm einmal das Wort aus der Seele: „Mein Bruder hat dem Vater nie Sorge gemacht, geschweige denn solche Sorge wie ich; aber dafür hat er auch den Vater längst vergessen, während ich jeden Tag an ihn denke". . . .

Im Alter von 17 Jahren bezog Kierkegaard die Universität. Er studierte Theologie und Philosophie. Das war im Jahre 1830. Erst zehn Jahre später legte er seine Prüfung für das theologische Amt ab. Aber er hat es nie praktisch verwaltet. Man hat ihn nie am Altar oder auf der Kanzel gesehen. Schon früh – von 1833 an – beginnen seine berühmten Tagebücher, jene seltsamen Dokumente einer Seele, Bekenntnisse, in denen Zerrissenheit der Persönlichkeit, Schwermut, Verzweiflung, An-

empfindung, Autosuggestion und Koketterie sich wunderlich mischen. Kämpfe um Kämpfe! Die Phantasie überwältigt ihn. Er, der Mann der zerstörenden Skepsis und Kümmernis, wird deutscher Romantiker. Man hört ihn fragen: „Ist die Vernunft allein getauft? Sind die Leidenschaften Heiden?" Er sieht fern ein sonniges Land, das sich über die Gemarkung des Auges ins Unendliche dehnt. Kierkegaard fordert schrankenlose Herrschaft der Subjektivität, randlose Willkür. Nun sind ihm Anempfindungsvermögen und die Kräfte des Enthusiasmus mehr wert als alle systematische Beweisführung. Bei ihm war die Romantik wirklich Krankheit, ein fieberhaftes Erwachen der Seele und eine leise Belastung des Empfindungsvermögens. Eine verborgene Wunde. Kierkegaard zeigt die ganze Skala romantischer Stimmungen und Verstimmungen: die Entfremdung vom realen Leben, die gegenseitige Durchwirkung von Phantasie und Gedanke, die Ekstasen der Frömmigkeit, die Betonung des Gefühlslebens, die Sehnsucht nach dem, was es nicht gibt, der Protest gegen das objektive Gesetz der Dinge, die religiöse Utopie, kränklicher Enthusiasmus und die ironische Kriegserklärung gegen die Konvention. Das ist echte deutsche Romantik: „Jetzt sehne ich mich nur noch nach meiner ersten Sehnsucht. Was ist Jugend? Ein Traum. Was ist Liebe? Des Traumes Inhalt". Und doch erfüllten ihn andererseits alte Traditionen christlicher Orthodoxie! Wie starke Gewölbe waren sie in seine Seele hineingebaut. Von daher kam der bitterböse Kontrast: er will geistige Freiheit bringen, aber sein eigenes Gewissen macht ihn dabei zum Märtyrer der Seele. Ein unfreier Freigeist, der mit „schlechtem Gewissen" eine Frohbotschaft künden will. Um 1835 steht sein christlicher Glaube am Abgrund. Kierkegaard will nicht zurück, aber auch nicht vorwärts. Als ob alles von einem Schritt, von einer Geste nur abhänge. Hier erleben wir die Tragödie der Pflicht. Er nannte es das „Erdbeben" in seinem Leben. In weiter Ferne sah er seinen Gott, „vor welchen man sich stellen mußte, wenn man nicht nur eine feste Lebensanschauung, sondern vielmehr Erlösung zu gewinnen wünschte", den Gott, dem sein Vater einst fluchte. Er wollte nun allen Dämonismus der Romantik abschwören und umkehren „Ihm" entgegen. Er und Gott wollten sich dann treffen. Wie wird er es ertragen können? Was wird Gott tun? . . . Durch diese lodernde Krisis mit ihren seelischen Visionen und Ekstasen ging der junge Kierkegaard. Unbegrenzte Möglichkeiten des inneren Menschen — das war seine Sehnsucht. Er wollte sie nicht verlieren. Was er sich wünschte war nicht Reichtum oder Macht, sondern die Leidenschaft der Möglichkeit. Der Genuß enttäuscht, die Möglichkeit nicht. Die Romantik ließ ihn nicht los, auch wenn er sich „bekehrt" glaubte. Wohin ging er jetzt? Wieder zurück zu dem Unbekannten vom Berge, denn der war doch seine erste Liebe.

Aber es trat vorübergehend eine zweite neben ihn. Ein achtzehn-

jähriges schönes Mädchen, eine gewisse Regine Olsen. Am 18. September 1840 hat sich dieser unklare und schwankende Mann mit ihr verlobt. Kierkegaards Vater war kurz vorher gestorben, er, dem er soviel Sorge gemacht hat. Aber der Tote starb nie ganz. Er hatte das Leben seines Sohnes in die Hand genommen und es immer beherrscht. Nun war also Kierkegaard Bräutigam. Der Schimmer eines Himmels, der allerdings nur Märchen und blaue Leere ist, sollte nun auf seinen Wegen liegen. Er hatte nun eine zweite Liebe neben dem „Mann der Schmerzen". Das war aber eine seltsame Konkurrenz. Regine Olsen rang nicht mit ihm, wie der, aber sie war „leicht wie ein Vogel, kühn wie ein Falke". Kierkegaard redete sich ein, daß er sie liebe. Sein innerster Mensch wußte vielleicht gar nichts davon. Es war doch nur die Sehnsucht nach dem, was es nicht gibt und was man nie haben kann. Die Leidenschaft der Möglichkeit. Er hoffte, sie werde die Schwermut von ihm wegnehmen, sie, das feine, zarte Mädchen. Aber es ging doch nicht. Es waren qualvolle Tage der Demütigung und des Spottes. Im Oktober 1841 löste er die Verlobung wieder auf. Warum? Das wird nie ganz klar werden. Wenn auch Kierkegaard in seinen literarischen Bekenntnissen vieles sagt, das erklären und deuten könnte, manche Stimmungen dürften die Wahrheit streifen, aber den eigentlichen Grund hat man nie erfahren. Er behielt ihn für sich selber. Vielleicht war es „eine geheimnisvolle Schuld", die auf die ersten Jahre seines Studentenlebens zurückgeht und die ihn von der Ehe und auch immer vom geistlichen Amt abhielt. Doch wir wissen nichts sicheres. Aber sein Schrifttum — nicht an letzter Stelle die Tagebücher und die „Stadien auf dem Lebenswege" — sind von diesem Geheimnis durchwirkt. Kierkegaard blieb allein und nur die Sehnsucht wurde sein Weib. Sie vertrug sich gut mit dem Mann vom Berge. Wo hätte er da Regine Olsen brauchen können! Er war ja ein unglücklicher Mensch und sie vermochte das Schweigen seiner Schwermut nicht zu brechen. Und so gingen sie auseinander. Kierkegaard blieb wieder der Einzelne. Sein berühmtestes Buch „Entweder-Oder" ist aus jenen Stimmungen heraus geworden und gibt ein erschütterndes Bild seines Kampfes gegen sich selbst. Im Wuchergestrüpp leidenschaftlicher Reflexion und gramvoller Selbstbeschuldigung sehen wir sein Bild als „Verführer" auftauchen. Auch hier wieder die Sehnsucht nach randlosen Möglichkeiten. Die Verführung, die erlesen erotische Kühnheit, die Brutalität im heimlichen Zerbrechen — es ist in diesem Buche alles nur Idee, nur Reflexion, nur Maske, nur allegorische Selbstpeinigung. Kierkegaard durchlebt eine Dichtung. Er war sein eigener Tragiker, der auf die Bühne seiner Seele seltsame Komödianten stellt, die aus den Elementen seines Gewissens ein groteskes Spiel machen, eine ethische Artistennummer. Er dichtete seine Liebe zu Regine Olsen in Schurkerei um und erlebt als Dichter die niederträchtigste Sünde.

Regine Olsen wurde sehr bald darauf Gattin des späteren Gouverneurs von Dänisch-Westindien in St. Croix, Fritz Schlegel. Da sie abreiste, sah sie ihren früheren Bräutigam im Vorübergehen nochmals auf der Straße. Leise rief sie ihm zu: „Gott segne Dich". Kierkegaard grüßte. . . . Regine Olsen starb 1904 im Alter von 82 Jahren. Lange, lange nach Kierkegaard.

Nun glaubte er, zeitlebens Büßender sein zu müssen. Sein äußeres Leben verlief ohne Zwischenfall. Zweimal reiste er nach Berlin, wo er Schelling hörte. Sonst blieb er immer in Kopenhagen, in der Stadt, die den wunderlichen Mann bis zu seinem Tode in ihren Gassen sah. Arge Polemik mit theologischen Kreisen, kleinstädtisches Geschwätz und vor allem der Kampf mit dem damals gefürchteten Kopenhagener Witzblatt „Der Korsar" vergifteten ihm das Leben. Diese Episoden füllen seine späteren Jahre. In einer Reihe von pseudonymen Streitschriften, Flugblättern, Broschüren verbargen sich schwere Anklagen gegen die geistige und geistliche Öffentlichkeit. Sein Leben wurde ein provokatorisches Sichaussondern. Kierkegaard fiel über klangvolle Namen her und fordert ein Christentum, das restlos Jesu Leben fortsetzt, ohne Abzug und Abschwächung. Er ließ sich nicht durch Vernunftgründe beschwichtigen. Er wollte nur die Autorität des Neuen Testamentes. Weiter nichts. Aber diese ganz. Er wollte, daß man es ernst nehme als wirkliche Religion. Kierkegaard ging schonungslos vor, und selten hat wohl eine solche scharf geschliffene und geniale Sprache in einem Theologenkampf gestanden. Er mahnte zum Bildersturm gegen falsche Autoritäten und schreckte auch nicht vor dem ehrwürdigen Alter zurück. Sogar Tote rief er aus ihrem frischen Grabe und nahm ihnen kühn die Gloriole des Apostolats. Wie hat er doch den protestantischen Bischof Mynster, den toten alten Mann überfallen! Alle Objektivität und historische Gerechtigkeit ging in Trümmer und die innere Freiheit des Richters wurde zu religiöser Rache. Er sagte nur immer: „Was gilt": Sowohl — als auch oder „Entweder-Oder?" Für die Redlichkeit wollte dieser geniale Individualist alles wagen. Freilich am Schlusse mußte er schmerzlich bekennen: „Sei ein Schwätzer — und siehe, alle Schwierigkeiten verschwinden". Wieviel Inkonsequenz in Kierkegaards eigenem Inneren war, wie er selbst das Neue Testament nicht immer als verbindliche Norm des Glaubens und der Praxis erlebte, das habe ich hier nicht darzutun. Diese Fragen liegen zu stark auf religions-psychologischem Gebiete. Gewiß, und das dünkt mir als das Kernhafte, seine Ehrlichkeit und sein Kampf mit sich selbst haben heroische Größe. Es ist etwas von biblischer Kraft darin.

Am 11. November 1855 ist Sören Kierkegaard in Kopenhagen gestorben. Der Tod kam bald. Im 42. Lebensjahre. Mitten in den Debatten, die wie ein Sturmwind durch seine Seele fegten. Kierkegaard, der immer kränklich war, brach auf der Straße zusammen. Ein altes Rückenleiden zehrte an seiner Lebenskraft. Ruhig sah er dem Ende ent-

gegen. Er wußte, daß er das Hospital nie mehr verlassen werde. In seinem Sterben wühlte nicht die Tragik jenes anderen Theologen, der auch aus dem Norden kam und ebenfalls ein wundervoll tiefer Mensch war: Karl Jonas Love Almquist. Abgehetzt, müde, unter falschem Namen als Flüchtling, warf dieser sich auf das Totenbett, um für immer zu ruhen. Kaum, daß man später den Armensarg erkannte. Ein roter Rosenstrauß war auf den Deckel gebunden, aber der war freilich dann welk und schmutzig, als man ihn wieder ans Licht hob, damit er ein zweitesmal ins Blühen käme. . . . Kierkegaard starb in einem seltsamen Glücksgefühl. Wenn ihn auch kaum ein Mensch besuchte – mutige und redliche Menschen sind zuletzt oft allein – so umhüllte ihn jetzt die stille Ergriffenheit von dem Besonderen, das Ewiges und Menschliches vereint, aber ihm nur Leiden gebracht hat. Er spürte es kommen. Aber er machte vor ihm nicht die Augen zu, er sah ihm hell ins Gesicht. War's der vom Berge? Da besuchte ihn sein alter Freund, der Theologe Emil Boesen. Er fragte: „Wie geht's?" Kierkegaard schlug die Augen auf: „Schlecht, es ist der Tod . . . ich war für die Vorsehung ein Spiel". Und er bat den Freund, alle zu grüßen; er hätte sie alle lieb gehabt, und was wie Stolz aussah, war etwas ganz anderes. Zögernd fragte Boesen, ob er das Abendmahl der Sterbenden wünsche. Kierkegaard sah ihn still an, mit langsamen Blick, wie Schwerkranke es tun und dann sagte er ergriffen: „Ja, aber nicht von einem Geistlichen. . . ." So starb er. Ausgesöhnt mit sich selber. Auf dem Grabstein stehen die Worte:

Noch eine kleine Zeit,
So ist's gewonnen,
So ist der ganze Streit
Mit eins zerronnen.

Kann man Kierkegaards Werk in seiner Totalität zusammenfassen und zu einem geistigen Bilde runden? Ja und nein. Gewiß ist fast alles, was er geschrieben hat, die Tat eines künstlerisch empfindenden und mutigen Menschen. Glänzend in der Form und seltsam dichterisch in dem Belebenden, genial in der fesselosen Willkür des Aufbaues, weist seine Arbeit immer nach innen. Auch hier ist er der Einzelne. Aus Leid und Qualen, aus heftig erotischen Visionen und Lüsternheiten, die immer nur Gedanke bleiben und durch Abgründe fern sind von der Erfüllung, aus dem stillen Unglück, darin so viel schwermütige und weiche Tage sind, aus Leidenschaften nach Abenteuern der Seele, die sich ihm letztlich zu kaltblütiger Ironie wandeln, und das alles ohne den Trost eines gefestigten Ich – es liegt am Grunde seines Schaffens, das eine erschreckend rücksichtslose Menschenkunde ist. Es waren zu Schwermut und Selbstkritik versteinerte Ideen. Drängend hämmerte etwas Quälendes, Zehrendes an seinem Herzen. Vor allem der wunder-

liche und doch so ketzerische Theologengedanke, daß es Seligkeit sei, gegen Gott immer unrecht zu haben.

Kierkegaard ist Dänemarks größter Denker. Man hat ihn in die Nähe von Jacobi, Hamann, Böhme, Baader und Feuerbach gerückt. Mit Nietzsche hat er – ganz beiläufig gesagt – den „Einzelnen" und die leuchtende Bildersprache gemein. Nicht fern steht der „Einzige und sein Eigentum", wie ihn Max Stirner vorgetragen hat. Kierkegaard war Individualist im Sinne von Paulus, Tertullian und Pascal. Ibsens Menschen sind an seinem Brunnen getauft worden. Die negative Seite Kierkegaards Philosophie ist eine kritische Auseinandersetzung mit Hegels Erkennbarkeit des Absoluten. Hier findet er sich in Kant, der das Ding an sich als unerkennbar bezeichnet. Kierkegaard leugnet alle mähliche Entwickelung. Es gibt nur den momentanen, aber unerkennbaren „Sprung". Rückhaltlos lehnt er alle objektive Erkenntnis ab und setzt das Glauben d.h. das subjektive Fürwahrhalten auf den Thron, denn die Subjektivität sei die Wahrheit. Subjektivität ist was mit „Leidenschaft" in uns wird als Erlebnis, Verarbeitung und Abenteuer. Denken ist Ringen. Denken ist ein Drama. Denken ist Zweifeln. Denken ist Leiden. Man kann Gott objektiv nicht erkennen, er kann nur in der Subjektivität werden. Religion haben heißt dieses Werden Gottes in sich aufkommen lassen. Sich Gott aneignen. Und das ist eine intime Abrechnung mit sich selber; oft ein Kampf gegen sich selbst. Kierkegaard hat drei Stadien des Lebens angenommen: die ästhetische Lebensanschauung (Hedonismus, das Leben als Spiel, Stimmungsphilosophie), die er an der Liebe und der Verführung klar zu machen versucht; die ethische Lebensanschauung mit Wirklichkeit, Verantwortlichkeit, Ernst, Selbstkonzentration, Entschluß – er demonstriert diese Werte an der Ehe; und letztlich die religiöse Weltauffassung mit ihren zwei Typen: bequemes Christentum, das Konzessionen und Ausnahmen macht und die Religion Jesu und des Neuen Testamentes, die Frömmigkeit als stilles Leiden und Dienen, die aber „nicht da ist". Das ist vor allem das polemische und rebellische Element in Kierkegaards Philosophie, aber auch seine Skepsis und Utopie, Schwärmerei und Ironie. Das Entweder-Oder, darin sich aber selbst manch Widerspruchsvolles verbirgt. Der Inkonsequenzen sind viele, aber noch mehr der dunkeln Stellen. Nur das möchte ich im Vorübergehen berührt haben: das Bild des Jesustums, wie es Kierkegaard entwirft, ist in vielen Zügen unhistorisch. Ich denke da vor allem an die erwiesen echten Aussprüche der Synoptiker. Jesus war kein Pessimist, er kannte nicht die Angst und die Askese. Es war Kampfesstimmung aber nicht Jammer, es war helles Licht und nicht Dämmerung der Mystik, es war nicht frömmelnde Sentimentalität sondern sittliche Forderung und Gesinnungsgericht. Jesus sprach zu seinem Volke, nicht zu Mitgliedern einer Geheimreligion, er sprach einfach und doch wie ein

Dichter, der durchs Leben wandert und überall eine Heimat hat. Er nimmt an allen Dingen Anteil. Das ist sein Leiden. Er nahm die Wirklichkeit wie sie ist und erlebte sie aus ganzer Seele und aus aller Kraft. Sein Lieben ist nicht Wohlmeinung, sondern Gesinnung, sittliche Willensrichtung, Affekt, Freude am Menschen, „gern haben", Ergreifen. Schon hierin sehe ich elementare Gegensätze zwischen geschichtlicher Echtheit und Kierkegaards Jesusbild. Er war selbst zu sehr fachmännischer Theologe, der nicht davon abließ, manches durch gewisse Trübungen zu sehen. Jeder Fachmann ist einseitig. Die geistige Optik seines Auges war dennoch (für ihn allerdings unbewußt) auf Exegese, Lehrbegriffe und Kultustheorie eingestellt. Der unfreie Freigeist!

Kierkegaard, der vor 100 Jahren geboren wurde, hat längst im gesundesten deutschen Geistesleben Wurzel gefaßt. Seine wundervoll tiefen Bücher — vor allem Entweder-Oder, Furcht und Zittern, die Stadien auf dem Lebenswege, der Augenblick, das Buch des Richters u.a. — werden jetzt immer mehr gelesen. Populär ist er noch nicht geworden. Wird er es je werden? Harald Höffding und O. P. Monrad schrieben gründliche Biographien, Hermann Gottsched und Christoph Schrempf veranstalteten eine nach jeder Richtung hin mustergültige zwölfbändige deutsche Ausgabe seiner Werke im Verlage Eugen Diederichs in Jena. Kierkegaards Gesicht verbirgt sich oft hinter Masken, damit man seinen schmerzlich enttäuschten Blick nicht sehe. Er war ein großer Dichter, ein unglücklicher Mensch, dessen Lippen so geformt sind, daß sein Seufzer Musik wird. So sprach er selbst von sich. Das Leben war ihm ein bitterer Trank geworden und er mußte ihn langsam einnehmen in abgezählten Tropfen. An das Sterben hat er lächelnd gedacht, gar nicht verwundert und immer wieder sprach er davon: niemand fragt uns, wann wir herein wollen, niemand wann wir hinaus wollen. . . . Das sind seine Bücher. Man fürchte sich nicht vor der philosophischen Tiefe, die darin ist. Ein Dichter spricht, der zugleich ein Denker geworden war. Über allem spannt sich der stille blaue Himmel des dänischen Sommers, das Sonnenlicht hat Ruhe und Leichtigkeit, die Dinge werden bedeutungsvoll und nehmen Anteil an unserer Seele und fern rauscht das Meer.

Erleben und Erkennen.

Von **Wilhelm Vollrath.**

Erleben und Erkennen stehen schon als seelische Prozesse in Beziehung zu einander. Ihre wechselseitige organische Bedingtheit wird schon dadurch dokumentiert, daß ein Erlebnis oft als die vitale Nötigung zum Denken und Erkennen auftritt. Denn dies letzte sucht sein oberstes, entscheidendes

Motiv nicht bei sich selbst oder in bereits Erkanntem; vielmehr ist es allezeit erst aus Erlebnissen geboren und hat von daher, wenn auch nicht immer seinen ganzen Inhalt, so doch den nötigen Schwung mitbekommen. Der Sinn dieser Lebensbedingtheit des Erkennens scheint gerade der zu sein, an mögliche neue Erlebnisse nur heranzuführen, Voraussetzungen und Anlässe dafür zu vermitteln, wobei man aber bloß denkerischem Bemühen die Verantwortung für das Eintreten solcher nicht zumuten, oder die erneute Tatsache derselben ihm restlos gutschreiben darf.

Aber noch unter einem anderen — nicht vitalen — Gesichtspunkt scheinen Erleben und Erkennen eine unverkennbare Formverwandtschaft zu haben, die hier nur angedeutet werden kann. Beide können nämlich zunächst nur als Akte eines Ich verstanden werden, als Funktionen des Subjektes an gegebenen Inhalten, die es erkennt oder erlebt. Diese mögen der Natur, Geschichte, Gesellschaft oder Religion angehören; als erlebte oder erkannte haben sie jeweils Form und Anordnung von den Aprioritäten eines erkennenden oder erlebenden Subjektes her erhalten, sind sie von diesem mit bestimmten Bedeutungsqualitäten versehen.

Man kann verschiedene mögliche Arten von Erlebnissen ästhetische, ethische, religiöse in ihren qualitativen Differenzierungen nach Inhalt und Intensität auffassen und sie auf eine gemeinsame notwendige Grundform des Erlebens überhaupt zurückführen, gleichsam sein Apriori erspüren. Auf diese Weise könnte analog der Frage: wie ist Erkenntnis möglich auch für das Erleben gefragt werden. Und wie man dort eine kritische Lösung von der Seite des erkennenden Subjektes her unternommen hat, hätte man hier der Urform des Erlebens als einer personalen Angelegenheit nachzugehen. Eine Theorie des Erlebnisses müßte somit vom erlebenden Subjekt her versucht werden, wobei vorerst freilich dahingestellt bleibt, ob dieser Ausgangspunkt auch allein eine genügende Grundlage zur Erklärung der Eigenart des in Frage stehenden Phänomens abgibt, ob er die Ansprüche des Erlebnisses an ein ganzes persönliches Leben, seine Form und Richtung, restlos tragen und sichern kann.

Jedenfalls dürfte aber diese formale Gleichheit des Ausgangspunktes bei einer Erörterung des Erlebnisproblems neben dem Problem des Erkennens einleuchtend sein. Eine Ausführung derselben kann hier zunächst nicht geboten werden. Nur unter dem Gesichtspunkt ihrer Unterschiedenheit sind jene beiden Funktionen vorerst deutlich zu erfassen und charakteristisch zu betreiben.

Ihre fundamentale Differenz ist schon aus der divergierenden Richtung ihres Verlaufes, sozusagen ihrer Ziele, zu ersehen.

Das Erkennen findet seine Erfüllung jeweils im Gegenstand. Wo ihm die Vereinheitlichung eines Mannigfaltigen der Anschauung gelungen ist, hat es ein Objekt erreicht, an dem es, wenn auch nur vorläufig, zur Ruhe

kommt; wo es weitergeht, gelangt es wieder an Gegenstände. Sie können Naturobjekte sein oder Gesetze, geschichtliche Ereignisse oder Personen, selbständige Komplexe aufeinander bezogener Vorstellungen oder Rechnungsfaktoren, deren Verhältnis taxiert auf objektiv gültige Resultate führt. Beliebig gewählt rücken solche Materien schon als vorgestellte, mehr noch als erkannte, in eine eigene Sphäre außerhalb des Subjektes ein. Zwar ist dieses erkenntnis-theoretisch stets als grundlegende Einheit vorausgesetzt, durch dessen intellektuale Aprioritäten erst gegenständliche Einheiten formiert werden. Aber diese Unbedingtheit, allgemeine Voraussetznng jedes Erkannten zu sein, ist nur eine formal-logische, die auch das ideelle Wesen des Ich keinesfalls erschöpfend ausmacht. Denn dieses ist immer der Ort der Einheit verschiedenster Möglichkeiten und Äußerungsweisen neben dem Erkennen. Zudem ist es als konkrete Situation nur erfaßbar in der Auseinandersetzung mit inhaltlichen Gegebenheiten mannigfachster Gebiete, aufnehmend, ablehnend, neues gestaltend. Das jeweilige Formgesetz dieser Reaktionen individualisiert es und läßt es sich unterscheiden von anderen Individuen. Ihm ist es ferner einzig gegeben unter seinen Fähigkeiten zu differenzieren, sich in eine oder die andere stärker zu ergießen und auszuwirken, diese selbst von ihren Inhalten zu unterscheiden, sich gegenüber zu wissen, abzulehnen oder ihnen Einfluß in seinen geistigen Besitzstand zu gewähren.

So wird jeder Gegenstand oder Inhalt als erkannter oder erzeugter vom Ich als selbständiger empfunden. Er rückt neben andere Einsichten und Produktionen in eine objektive Reihe mit eigenem Gewicht und eigenen Dimensionen. Das Maß dessen, was so hervorgebracht und weitergegeben wird im Wort, in Büchern, Kunstwerken und Institutionen niedergelegt, bleibt dem individuellen Subjekt extensiv und intensiv unübersehbar und unberechenbar. Wohl zu subjektivem Nacherkennen oder Neuproduzieren gerne bereit, ist die Gültigkeit eines Gesetzes, eines Beweises doch nicht mehr von einem Subjekt abhängig, das es erst wieder einsehen oder neubegreifen müßte; sie ist übersubjektiv, überzeitlich, unbedingt. —

Wie schon das einzelne Ding dem Subjekt als anzuerkennendes Gegebenes begegnet und in reservierter Distanz von ihm respektiert und abgefunden sein will, so rückt es als solches gleich mit dem Exponent unendlich potenziert vom Ich ab und macht Anspruch und Rechte des Objektiven überhaupt geltend. Aus dieser Dualität kann sich schließlich für das Ich wohl jene oft empfundene tiefe Problematik seiner Lage ergeben. Als Subjekt seine eigene Kapazitätsgrenze fühlend, hat es dem Objektiven, das nirgends dimensionale Grenzen hat, gegenüberzustehen und ihm mit irgend einer Haltung gerecht zu werden. Dazu kann es als Aufgabe genommen oder als Schicksal empfunden werden; vom homo viator meist irgendwie als beides zugleich. Dort spannt es die Aktivitäten des Ich: als Ganzes

will es einheitlich ergriffen in die Seele eingehen oder durch praktische intensive Anstrengung gefördert und erweitert werden. Dabei verlangt das Ich stets eine Bereicherung und Erhöhung seines seelischen Wesens. Im anderen Fall, als Schicksal, veranlaßt es mehr zu passiver Hingebung und demütiger Selbstbescheidung. Indem es so immer rezeptive und produktive Fähigkeiten des Ich gleicherweise erlebnismäßig anregt und auslöst, hat es nicht nur für dessen wissenschaftliche, sondern auch für die ethische und religiöse Haltung und damit für seine personale Ganzheit und Eigenart eine bedeutsame Funktion. —

Aber abgesehen von diesen angedeuteten Formen möglicher tiefer persönlicher Abfindungen ist die Entfernung zwischen Objekt und Subjekt, wie sie das Erkennen auftut, ihre zunehmende gegenseitige Fremdheit, die wechselseitigen, vielfach entgegengesetzten Forderungen und Ansprüche, die Disproportionalität der intensiven Dimensionen und der extensiven schon deutlich. Ein besonderer Blick auf die Ziele des Naturerkennens beleuchtet diese Sachlage wohl am treffendsten.

Wissenschaft ist — wie ohne weiteres zugegeben — am meisten als solche legitimiert, wenn von allen Ansprüchen, willkürlichen Stimmungen, Voreingenommenheiten des Subjektes so sehr abgesehen wurde, daß auch nicht der Schein solcher sich mehr geltend machen kann. Nun ist unter allen Wissenschaften vielleicht gerade in der Naturwissenschaft diese Distanz vom Subjectiven in einem Maße gesteigert, das unüberbietlich ist. Ihr genügt ja nicht mehr ein Gegenstand bloß in seiner Selbständigkeit. Wie er vielmehr überhaupt allgemein gesetzmäßig aus seiner Einzelheit und Einzigkeit erlöst wird, so erscheinen besonders dessen qualitative Bestimmtheiten noch durch die Nähe eines sehenden, empfindenden Subjektes diskreditiert d.h. sie sind als solche wissenschaftlich noch nicht genügend sublimiert. Sie sucht und setzt eine Gegenständlichkeit höherer und höchster Potenz, wo sie nur noch mit exakt berechenbaren Quantitäten zu tun hat. Hier endlich erscheint das Erkannte erst ganz selbständig, objektiv und sachlich am radikalsten gesichert. Seine Gültigkeit verläuft nach eigenem Gesetz. Wo das erkennende Subjekt vielleicht die energischste geistige Arbeit und Konzentration aufbieten muß, um zu dieser reinen Gegenständlichkeit zu kommen, erscheint an dieser keine Spur der Erinnerung mehr an jenen Zeugungsprozeß und seine Schmerzen, an ein Subjekt und dessen ringende Bewegtheit.

Man weiß nicht, ob man da von einer nicht mehr zu überbietenden Selbstlosigkeit des erkennenden Ich, das durch nichts mehr sagt, was es gekostet, reden soll, oder von einer ebenso potenzierten Pietätlosigkeit des im Erkennen gegenständlich gewordenen, das vergessen kann und muß, daß es überhaupt geworden ist, und darum auch jeden Hinweis auf die Tatsache und die Umstände eines Entstehens getilgt hat.

Aber jedenfalls, auch abgesehen von solcher Ausspannung zu einem

Ideal von Wissenschaft, auf das hin die Naturforschung sich doch nur unterwegs befindet, und über dessen einzigartige exklusive Berechtigung man sehr streiten kann, kommt es hier zunächst nur auf das Zugeständnis an, daß das Erkennen seine Ziele immer im Gegenständlichen, Objektiven finden muß, und daß diese auf einer Linie liegen, die vom Ich stets und kontinuierlich hinwegführt. Vielleicht ist auf dieser Erscheinung gerade die Erfahrung begründet, daß das Erkennen resp. Wissen frei macht. Vieles, das die Seele beschwert und sie durch seine lastende Nähe einschnürt, wird, in seiner eigenen Begründetheit erkannt, aufhören, sie wie ein unheimliches, dunkles Verhängnis als blinder Zufall oder Schicksal zu bedrohen; als erkanntes ist es in eine besondere Dimension getreten, in eine Distanz vom Ich geschoben. Dies hat darin immer die vital oft notwendige vorläufige Möglichkeit sich zu isolieren,[1]) zu sich selbst zu kommen, indem es sich durch gesetzliche Verallgemeinerung eine stilisierte Umgebung schaffen kann, auf der es sich dann selbständig abhebt. Das dürfte ihm noch besser gelingen, wo es sein erkennendes Interesse Gegenständlichem zuwendet, das schon durch sich selbst in größerer Entfernung von ihm steht, Phänomenen einer längst beruhigten Geschichte oder wo es das, was es oft selber alteriert, an Personen sehen darf, die schon zur ewigen Ruhe eingegangen sind.

Jedenfalls vermag das Ich, als erkennendes ganz auf die Sache hingewandt, sein tieferes Selbst, die ganze Haltung seines Einzellebens völlig zu reservieren. Daraus mag sich auch schon erklären, daß eine bloße Häufung von Gewußtem, eine Mehrung seiner Kenntnisse noch keine wesentliche Änderung oder Erneuerung des Ich zu bedingen braucht.

Wenn das Erkennen jeweils an seinem Ziele, dem Gegenstand, eine Distanz aufgetan hat zwischen dem Ich und seinem Objekt und damit eine oft tief empfundene Problematik erst zu Lösungen aufgibt, so hebt sich das Erleben auf der so skizzierten Folie wohl am wirksamsten ab.

Es setzt ein solches Gegenüber beliebiger Art höchstens als Anlaß seiner selbst voraus, um ihn zu überwinden; und in jedem Erlebnis ist diese Überwindung tatsächlich geschehen. Es handelt sich also hier im Gegensatz zum Erkennen um eine entschiedene Bewegung auf das Ich hin und zwar um eine Bewegung,[2]) die sich ihrem unendlichen Ziel nicht nur annähert, sondern es wirklich erreicht; sie ist im Erlebnis immer erfüllt. Jene Problematik, wie sie durch das Auseinandertreten von Subjekt und Objekt geschaffen ist,

---

[1]) Wenn damit auch noch nicht seine letzt-entscheidende Haltung eingenommen ist, so doch eine häufig angestrebte und vielfach empfohlene!

[2]) Nur im Sinne einer graphischen Beschreibung, um den Gegensatz zum Erkennen wirkungsvoller zu markieren! Gegen den Vorwurf einer mythologischen Deutung oder gar Erklärung des Erlebnisses vom äußeren Inhalt her wird diese Untersuchung ja hinreichend gedeckt sein.

kann hier gar nicht auftreten, von einer zu versuchenden Abfindung keine Rede sein: ereignisartig ist sie im Erlebnis immer schon vollzogen.

Die apperzipierende Einheit des Erlebens ist eine andere als die oben erwähnte formale erkenntnistheoretische Voraussetzung. Sie ist das Ich als personal-lebendiges, das als Einheit nur intuitiv erfaßbar ist. Jede Beschreibung muß sie in gegensätzliche Komponenten auseinanderlegen.

Als „lebendiges", eine besondere Seinsart gegenüber dem Natürlichen, ist es die organische Einheit aller seiner Fähigkeiten, seiner Äußerungsweisen und Reaktionen. Und diese wiederum lassen sich insgesamt nicht trennen von dem, was ihnen als Inhalt gegeben ist, zum Bestimmtwerden durch ihn und zur Auseinandersetzung mit ihm. Dieses Lebendige ist nur intuitiv erfaßbar als die Art eines Prozesses, der gleichzeitig verschiedenartige Gegenständlichkeiten gegriffen hat und sie in eine personale Komposition rückt,[3]) die der logischen gegenüber, die auf dem Verhältnis der Inhaltsbedeutungen ruht, selbständig, eigenartig ist. Dieses einzigartige, individualisierte funktionelle Zusammen zeigt ein Ineinandergreifen und zugleich Selbständigsein von Form und Inhalt, Subjekt und Objekt; es ist eine von innen her gehaltene und formierte organische Einheit. Als solche hat sie nach außen ihre Begrenzung: neben der Aufnahme von Dingen und Angeboten kann sie ablehnen und sich reservieren.

Wo aber nur eine seiner vielen Möglichkeiten, etwa das Erkennen, selbständig seinen ihm erreichbaren Gegenständen nachgeht, mag ihm hypothetisch eine unbegrenzte Extension ins Objektive hinein möglich erscheinen. Auf diesem Weg vermag es eindeutig die Geschlossenheit jener individuellen Wesenheit des Ich zu verlassen, sich als erkennendes aus dieser zentrierten Einheit mitsamt seinen Inhalten zu entfernen und jene gewissermaßen aus sich selbst herauszuführen. Aber doch wird sie als lebendiger Organismus ihre Ansprüche ans Erkennen stellen und ihm seine Zugehörigkeit zu sich, seine Bindungen und Verpflichtung fühlbar machen, sodaß es sich den Gesetzen seiner vitalen Formation und deren extensiver Begrenztheit wieder einfügt. Dem Erkennen als einer Funktion des Lebens ist das selbstvergessene Abenteuern auf die Dauer versagt.

---

[3]) Diese Form der personalen Einheit oder Einheit des Lebens ist schwer zu erfassen, aber doch tatsächlich da und irgendwie begrifflich zu setzen. Man ist leicht geneigt, eine Einheit zweier Äußerungen nur auf Grund ihrer logisch übereinstimmenden oder auseinanderfolgenden Inhaltsbedeutungen zuzugeben. Aber schon dem Historiker kann eine solche nicht genügen. Er hat vielfach gedanklich sich widersprechende Worte oder Taten derselben Person zuzuschreiben. Darum wird er sich nicht für befugt halten, eines der beiden Worte Jesu, daß er den Seinen Frieden gebe Joh 14,27. 16,33 oder das andere, daß er nicht gekommen sei Friede zu bringen, sondern das Schwert Matth. 10,34, bloß weil sie einander logisch nicht entsprechen, für unhistorisch zu erklären, oder weil Jesus gesagt hat, daß man nicht widerstreben soll dem Bösen Matth. 5,39, seine Austreibung der Wechsler aus dem Tempel als unmöglich zu behaupten.

Das Leben als personales Ganzes teilt also jene extensive Unendlichkeit nicht, die jeweils nur einer seiner Teilfunktionen mitgegeben zu sein scheint. Was es weniger an Weite hat, zeigt es an Tiefe. Seine Unendlichkeit ist mehr eine intensive. Es ist zu den mannigfaltigsten Kombinationen seiner Funktionen und Inhalte befähigt und zu unbegrenzten Tiefenlagen disponiert.[4])

Wenn man so die Einheit des Lebens, das in personaler Form da ist, wohl denkerisch analysieren, aber durch keine nachträgliche Synthese diese auseinandergelegten Bestandteile zu jener Unreinheit wiederherstellen kann, so ist das Leben als solches immer ebenso vorsynthetisch wie es voranalytisch ist. D.h. irreduzibele Wirklichkeit.

Das Erleben nun als ein apperzipierender Akt dieses lebendigen Ichs, wie auch der Pulsschlag, der sein Leben überhaupt erst konstatieren und beobachten läßt, mag immerhin als eine Synthese begriffen werden; nun aber nicht als die Synthesis eines Mannigfaltigen zu der Einheit eines Gegenstandes, sondern als die Einbeziehung oder das Bedeutsamwerden irgend eines Inhaltes, eines Wortes, Kunstwerkes, Ereignisses oder einer Person für diese Einheit eigenen personalen Lebens. Nicht im Sinne einer mechanischen Abbildung oder eines Eingeschüttetwerdens, sondern dieser ganze Organismus kann daran beteiligt werden, wird sich in irgend einer Tiefe bestimmt fühlen und reaktiv aus dieser heraus sich äußern, schöpferisch werden meist mit mehr als einer seiner Funktionen. Ob solche äußeren Gegebenheiten als Anlässe oder Inhalte des Erlebens bereits lange erkannt und bekannt gewesen sind, erhofft oder bezweifelt wurden, oder schon in ihrer vorerlebten Gegebenheit den Charakter unmittelbarer Neuheit tragen, macht prinzipiell nichts aus; als erlebte sind sie aber eben nicht mehr bloß erkannte oder erhoffte, gesollte oder bezweifelte, sondern jetzt hat sich jeweils mehr als eine dieser kategorialen Fähigkeiten um sie bemüht, haben sie ihre Energien eingesetzt und erheben daraufhin alle, zwar nicht immer bewußt oder ausdrücklich, aber unmittelbare Ansprüche: sie wollen die erlebten Inhalte gestalten, dauernd formen, selber ein bestimmtes Verhältnis zu ihm bekommen und das vergegenwärtigend einhalten.

So gewinnt ein „Äußeres" erst im Erlebnis eine bedeutsame Funktion auf die konkrete Struktur des Ich, kann es seine ganze Lebenshaltung zur Revision veranlassen und entscheidend beeinflussen. Aber das vermag es nur deshalb, weil dieser individuelle Lebensprozeß selber erst die Voraussetzungen für solches eigenartiges Erleben, gewissermaßen dessen Apriori

[4]) Vielleicht darf man gerade die Differenzierung der Erlebnisse in ästhetische, ethische, soziologische und religiöse neben der Verschiedenheit ihrer Inhalte, als Inanspruchnahme resp. Äußerungen des Ich in verschiedener Tiefe verstehen. Dann würde das christlich religiöse Erlebnis bewußtermaßen in die letzten Tiefen des Ich eingehen und von daher welterneuernd sich ausleben.

stellt. Erst deshalb darf es in diesem Leben so vorbehaltlos gelten, braucht es prinzipiell keine Reservierung mehr in letzte eigene Tiefen zuzulassen, sondern wie es von diesen geradezu geboren, hat es auch möglichen Zugang zu ihnen und will sich von da aus mit selbstverständlicher Elastizität und Wucht schöpferisch auswirken im Einzelleben und bis auf dessen Umgebung hinaus.

Fassen wir hier das Erleben, einerlei in welcher näher bestimmten individuell gefärbten und mit welchem Tiefengrad versehenen Art, durch die Aprioritäten des Lebens geformt, so hat es als Ereignis markant herausgehoben aus dem kontinuierlichen Lebenszug doch seine unmittelbare Gerichtetheit wieder auf diesen hin und findet seine Temperierung in ihm, der ihm überhaupt zur Form verholfen hat.

Wenn hiermit das Erlebnis der Exponent ist, der diese ihm zugehörige und von ihm wieder beanspruchte Lebensbasis erst fassen läßt, so bedeutet es durch den Inhalt, der so in das Ich hereingenommen, ihm synthetisiert wird, eine Bereicherung resp. Erhöhung seines Wesenstandes, und indem er funktionell bewältigt in das ihm gehörige Verhältnis zu und in diesem Organismus gesetzt werden muß, ebenso eine Steigerung der Intensität des Lebensprozesses.

Aber nicht nur eine Evolution des Ich in eindeutiger Entwicklungsrichtung wird so erreicht; noch viel greifbarer und bedeutsamer wird diese vitale Bedeutung des Erlebens, wo eine Veränderung, ein Wechsel seiner bisherigen Haltung, ein Eingehen in neue Lebensrichtungen, kurz eine wirkliche Erneuerung desselben eintritt resp. erzwungen wird. Damit wäre es auch zum Prinzip der personalen Veränderung eines Ich geworden, das anders werden und doch mit sich identisch bleiben kann; ein nur auf dem Gebiet des Geisteslebens vorkommender typischer Sachverhalt! Psychologisch mag diese Wesensbewegtheit des Gesamtlebens, die das Erlebnis hervorruft, als Erschütterung oder Beruhigung, als Aufschwung oder Depression, als Erlösung, Befreiung oder neue Verpflichtung qualifiziert werden. Dabei kann ein Nacheinander und Sich-Ablösen der seelischen Zustände vorkommen; beide gegensätzlich bestimmte können aber auch sich zugleich geltend machen, wo nur der eine den anderen dominieren möchte.

Wenn oben festgestellt wurde, daß ein beliebiges „Äußere" im Erleben eine Funktion auf das Innenleben gewinnen kann, so scheint die Frage nach einer etwaigen besonderen Prädisponiertheit bestimmter Gegenstände für das Erleben, seine Tiefe und seinen Anspruch kaum zu beantworten. In ihrer vorerlebten Gegebenheit ist ihnen eine solche nicht anzusehen. Ob die Distanz eines Ereignisses oder Dinges vom Ich groß resp. klein war, oder ob es bereits an sich mit einer bestimmten Werthöhe allgemein kursierte, scheint keine Bedeutung auf die Intensität des Erlebens zu haben. Bisweilen lassen besonders tiefe Erschütterungen und Ent-

spannungen ganz unbedeutende geringfügige Anlässe erkennen, auf die hin sie eingetreten sind: ein Sonnenstrahl durch die Gardinen, ein fallendes Blatt, ein weinendes Kind, eine abgerissene Blüte, vermögen vielfach gleich in die letzten Tiefen des Ich zu rühren, es seine Verknüpftheit mit dem metaphysischen Wesensgrund überhaupt fühlen zu lassen. Zur Revision seiner eigenen Position wird es veranlaßt, einen Ort zu suchen und zu finden, wo es sich zuversichtlich und vertrauensvoll angebunden wissen darf. Findet es diesen Halt nicht, so starrt es ins Leere, steht vor dem Nichts, das es erlebt, es wie ein Grausen durchrieselt. So muß sich diese tiefste Lebensproblematik, oft recht ungemütlich durch einen äußerlichen Anlaß in die Seele geschoben, unter dem Schema von Bedürfnis und Erfüllung d.h. religiös lösen. Jedenfalls wird dann diese sich hier anbietende Art eines terminus a quo, eines Grundes, in dem das Ich sich sicher verankert weiß, die Lebensaktivität auf ein Ziel hin spannen, das als terminus ad quem jenem ersten entspricht, ja vielleicht durch jenes erst ermöglicht wird.

So erscheint hier eine im Sinne irgend eines Bedürfnisses auf das Erlebnis hin prädisponierte Seele als das wichtigere und entscheidendere. Dies zu betonen dürfte wesentlicher sein als zu einem Versuche zu raten, einmal alle möglichen für sich selbständig genommenen Inhalte auf ihre Erlebnisfähigkeit zu prüfen.

Viel bedeutsamer ist nun aber umgekehrt die Beobachtung, daß jeder konkrete, scheinbar peripherische und geringfügige Anlaß, sobald er im Erlebnis die Sphäre des Ich passiert hat, in dessen Lebendigkeit getaucht, eine besondere Qualität erhält und sie zu bewahren scheint; er wird gewissermaßen kosmisch erweitert, universal transparentiert. Schon wenn man an die oben angezogenen Beispiele denkt, kann man ersehen, wie ein konkretes allgemein wird und das Schicksalgefühl und die religiöse Bestimmtheit überhaupt bewußt macht. Man erlebt allgemeines, immer am besonderen, sei dieses gegenwärtig oder vergangen.

Die metaphysische Angewiesenheit und Angelegtheit, die das Ich an seiner tiefsten Innenseite mit dem Dasein überhaupt hat, wird durch einen bestimmten Anlaß fühlbar ausgelöst; dieser partizipiert dann an der Beziehung des Ich zum Universum und erhält eine diesbezügliche Qualifizierung. Auf der Folie dieser metaphysischen Bedeutung und Funktion des Erlebens wird jede in der Anschauung zunächst nur beschränkte unauffällige Erscheinung eine umfassendere, vertiefte Wertung bekommen resp. Anspruch auf eine solche erheben dürfen. Sie ist dadurch gewiß mehr als ein bloßes Symbol oder Gleichnis für menschliches Schicksal, sondern muß als individuelle Modifikation des Weltdaseins selber gelten. Auch keine Verallgemeinerung auf Grund logischen Denkens hat hier statt; sie käme an die Eigenart dessen, was im Erleben aus solchen bestimmten Anlässen und Inhalten wird, nicht heran. All das im Erlebnis gegebene, zur Auswirkung kommende

bleibt im besten Sinne konkret, peripherisch, zeitlich und geschichtlich gebunden, und doch will es angeschaut werden und genommen sein als ein allgemeines, zentrales, ewiges. Und jeglicher vergegenwärtigter erlebter Inhalt steht gleichzeitig unter diesen entgegengesetzten Kategorien. Der Anspruch auf diese doppelte Betrachtung macht seinen besonderen Reiz aus, der zu individuellem Erleben immer anregt oder zwingt, wahrt aber dabei seine nicht restlos rationalisierbare Sprödigkeit und Unauflöslichkeit, dessen Versubjektivierung vom Individuum nicht erzwungen oder berechnet werden kann, dem es gewissermaßen immer irgendwie preisgegeben bleibt. Bloß erkannte Inhalte haben als solche jedesmal ihre Konkretheit verloren; sie sind in allgemeiner Gesetzmäßigkeit bewältigt gegenseitig an- und ausgeglichen oder in ein erträgliches Verhältnis gesetzt. Durch ein verallgemeinerndes Gesetz sind sie beruhigt, alteriert kein einzelner mehr als solcher. Vielmehr kann das Ich auf der so temperierten Folie erst sein personales Eigenleben mit seiner besonderen Problematik und deren Lösungen beginnen lassen, für das Erkanntes immer nur Voraussetzung bildet, in gewissem Sinne auch schon abgetan ist. Ansprüche erhebt einer nur sofern er Erlebnisbedeutung gewonnen hat, sofern er subjektiv wirksam geworden, nun eine besonders qualifizierte Objektivität, eine Gegenständlichkeit ganz eigener Art erlangt hat. Denn jeder einmal erlebte Inhalt wird als eine Wirklichkeit vergegenwärtigt. Diese kann geglaubt und bekannt, gehofft oder bezweifelt, sogar bestritten und abgelehnt werden. In welcher Weise auch die Seele sich mit ihr abfinden möge, immer hat sie eine besondere, entscheidende Funktion auf die individuelle Lebenshaltung. D.h.: Das Schicksal des Ich ist positiv oder negativ an jene Wirklichkeit gebunden. Wie sie in dieser Hinsicht befreiend, aufrichtend, beseligend wirken kann, so auch drohend und erschütternd. Ein Wort oder Ereignis kann als Gnade kommen oder als Gericht; man kann ihm vertrauen oder muß es fürchten, und in dieser Bewegtheit durch Zuversicht und Furcht ist menschliches Leben da.

Aus Vorstehendem dürfte wohl ersichtlich sein, daß die Frage nach dem Erlebnis und seinem Gegenstand als Problem weiterer noch tiefergehender Erörterung dringend bedarf.

Unsere das letzte entscheidende Lebensgefühl berührenden Ausführungen haben sich merkbar dem religiösen Erleben genähert. Zum Schluß darf darum nur ein Punkt noch angedeutet werden, wo das oben allgemein erfaßte Problem für theologisches Denken besonderenorts brennend wird. Dies geschieht da, wo es den Anspruch einer geschichtlichen Gottesoffenbarung an die Gegenwart begreiflich machen will. Die dogmatische Setzung der Ewigkeit Gottes oder Jesu ist da aber eher eine verschärfte Formulierung der Schwierigkeit, als der Versuch einer wirklichen Lösung.

Daß Gott als der ewige in diese Zeit eingegangen ist, daß ewig und

geschichtlich sich nicht ausschließen, ist für christlichen Glauben jederzeit vorausgesetzte Position. Doch ist diese nicht ganz willkürlich gesetzt: in den Erlebnissen, die der Christ macht, wird das vergangene immer gegenwärtig. Und „was Gegenwart hat zu jeder Zeit, das gehört eben nicht der Zeit an, das ist des lebendigen Gottes." Aber welcher Art ist dies „vergangene." Ein fertiges Geschichtsbild haben wir nicht, das einfach von Generation zu Generation weiter gegeben würde. Nur Worte Jesu sind aufgezeichnet und Berichte über sein Tun in konkreter Situation, beide zeitgeschichtlich bedingt und vor allem sein Kreuz. Wie seine äußere Erscheinung so ist auch sein Innenleben nicht ohne vielfach ergänzende und nacherlebende Synthesis erreichbar. Jedenfalls hindert die Erkenntnis des zeitgeschichtlichen Hintergrundes, der in die Darstellung innig verwoben ist, jedes mechanische Übertragen derselben auf gegenwärtige Verhältnisse. Alles lokal und historisch bedingte wehrt einer oberflächlichen Kopie. Der fragmentarische Zustand der Quellen wird ja zunächst den historisierenden Theologen, der wissen will, wie es wirklich war, reizen, und die Notwendigkeit zur Betätigung seiner produktiven Phantasie wird ihn in ein besonders nahes Verhältnis zu den Urkunden bringen. Aber wer wird nun das Einzelne zur Einheit eines historischen Personbildes einwandfrei und lückenlos zusammenbauen? Müssen wir warten bis er uns so in geschichtlichem Bilde vorgestellt wird? Vermögen wir ohne ihn zu leben bis wir ihn erst Zug um Zug lückenlos gesehen haben?

Wo man von der Entstehung des Glaubens redet und auf den Inhalt weist, der diesem gegenwärtig ist, erscheint nie ein geschichtlich erarbeitetes und zu vervollständigendes Bild Jesu als das entscheidende. Nicht so sehr deshalb, weil ein solches unmöglich zu gewinnen ist, nirgends fertig wird, sondern mehr noch aus rein sachlichen Gründen. Glaube entsteht nicht erst wo ein geschichtlich zureichendes Bild Jesu vorliegt, dessen Formen man bestimmt umtasten könnte. Ein derartiges einmal vorgestellt, wäre wissenschaftlich gewiß so sehr sublimiert und distanziert, so objektiv geworden, daß ein schüchternes religiöses Bedürfnis kaum mit zuversichtlicher Hoffnung auf Erfüllung Gemeinschaft mit ihm suchen würde. Als *erkanntes* wäre es menschlich begrenzt, vergangen und darum wirkungslos.

Zur entscheidenden Wirkung in der Gegenwart scheint es überall erst da gekommen, wo aus einem *Erlebnis* Glaube an ihn entstanden ist. Dieses ist zweifellos durch geschichtliche Kunde von ihm geweckt, die in einer gegenwärtigen seelischen Situation wirkungsvolles Echo gefunden hat, das in ihre innersten Tiefen schlug. Dabei bleibt es nicht bei der Auswirkung dieses einzelnen Wortes Jesu, diesem besonderen Zug seiner inneren Art, der sich dem heutigen Menschen bekundet. Sein „selig", sein Wehe, sein Mahl, sein Kreuz, sein Auferstehen werden „mein". Sie erscheinen wie ein großes entgegenkommendes „zuerst", das „mir" gilt und das ich durch

eigenes Tun nie aufheben, nie erfüllen kann. Es kommt nicht nur zu einer Entscheidung für ihn, sondern die ganze Lebenshaltung will auf seine Nachfolge gerichtet sein. Es entstehen Glaube und Liebe, und alles Tun und Lassen seines Nachfolgers bekommen die einheitliche Form „um seinetwillen." Das aber vermag nicht mehr allein der vergangene, historische. Die Logik des Glaubens, der aus dem Erlebnis geboren wird, hat vielmehr für ihren Gegenstand, den sie vergegenwärtigt, absolute Maßstäbe, weil seine Wirkung eine ganze war und absolut gelten will. Wie das Erleben durch ein einzelnes Geschehnis angeregt war, so genügt auch dem Glauben das „sprich nur ein Wort." (Matth. 8,8.) Aber hieran hat er alles, wie der Freund an dem Wort des Freundes sich des ganzen versichern darf, dem er vertraut. Der Glaube hält die konkrete geschichtliche Situation fest, so gut wie die besonderen Umstände seines erstmaligen gegenwärtigen Erlebens. Aber, indem er spezialisiert, totalisiert er: Der Meister ist's, und sein Wort hatte lebenerneuernde Macht. Es ist der Heiland, der Arzt, der Retter, der Richter, der Hohepriester, der Herr und König. In jeder dieser Hinsichten ist er einzig und absolut, in seiner Gabe und seiner Forderung.

Es kommt nun alles darauf an, daß man zunächst einmal diese Objektivität des Glaubens in ihrer besonderen Art, in ihrer Unterschiedenheit von bloß geschichtlich-konstruierter Gegenständlichkeit erfaßt. Sofern diese letztere erkannt ist, ist sie in die Vergangenheit projiziert, aus der sie nur durch ein besonderes Erlebnis zur Gegenwart erlöst werden kann. Sie ist im besten Sinne „historisch" und entbindet von einer Nachfolge Jesu mit ihrer Selbstverleugnung, ihrem Opfer, ihren Ungemütlichkeiten. Dagegen ist das Objektive des Glaubens, der Exponent christlicher Lebensbestimmtheit überhaupt, vom Leben und dessen Formen wohl aufgenommen, aber doch ebenso selbständig. Ist es also auch nicht einfach das im geschichtlichen oder psychologischen Sinne Nachweisbar-wirkliche, so doch keine Illusion, sondern es bezeugt sich in seinem „Daß" als ein Übergeschichtlich-gegenwärtiges.

Aber doch stehen diese Gegenständlichkeiten, die des geschichtlichen Erkennens und die des Glaubens nicht schlechterdings beziehungslos nebeneinander. Als Funktionen des Ich sind sie in der Einheit seines Personlebens sich gegenseitig spannend und auslösend beisammen und werden sich immer irgendwie abfinden. Aber auch als Objekte vergegenwärtigt, sind sie nicht durchweg außer Beziehung zu einander. Alle geschichtlichen Notizen und Daten von Jesus werden festgestellt, geprüft, psychologisch gedeutet, geordnet und personal zusammengeschlossen. Aber seine letzte Sinngebung und oberste Bewertung hat dieses so erkannte geschichtliche Ganze nicht aus der historischen Bemühung selber. Vielmehr erhalten sie diese von einer irgendwie sich vermittelnden Bedeutung ihres Sachgehaltes selber. Aus

Erlebnissen her hat der Glaube die schon genannten Kategorien: Richter, Retter, Erlöser, Heiland u.a. Diese ermöglichen jene letzte Zusammenfassung und entscheidende Akzentuierung. Aber nur taktvoller Verwendung leisten sie wertvollen Dienst. Sie wollen nicht beliebig aufgegriffen mechanisch neben irgend ein Einzeldatum gestellt werden gleich mit der Frage, ob sie auf dieses passen, oder ob dieses sich ihnen einfügen lasse. Sie bedeuten keine logische Verallgemeinerung des besonderen. In den Prozeß rein geschichtlichen Arbeitens, dessen Analysen und Synthesen, wollen sie nicht direkt eingreifen, dessen wissenschaftliche Normen nicht stören. Aber die ganze in sich eindeutige historische Arbeit wollen sie unterbauen oder krönen. Sie umfließen nur die Grenzen des empirisch feststellbaren und erklärbaren. Je sachlicher und immanenter man diesem entspricht, desto dringender ist das Bedürfnis nach letzter religiöser Direktive und Sinngebung für das Ganze. Und dieses verleiht jedem besonders herausgehobenen einzelnen, konkreten, vergangenen unbeschadet seiner Relation zu einem vorher und nachher doch jene universale, absolute, ewige Transparentierung.

Damit wäre eine Möglichkeit angedeutet, wie auch geschichtliche und religiöse Gegenständlichkeit eine Beziehung zu einander suchen und finden können. Weiterungen und Vertiefungen des hier nur angedeuteten seien vorbehalten.

Jedenfalls darf heute noch im Blick auf den Jesus, den die Geschichte nur relativ und nirgends fertig zeigen kann, dem wir aber im Glauben gern und ganz gehorsam sind und folgen, von uns gelten, was der Schreiber des ersten Petrusbriefes von seinen Lesern meint, bezüglich ihrer Stellung zu Jesus, dem Christus: „Welchen ihr nicht gesehen und doch lieb habt und nun an ihn glaubet, wiewohl ihr ihn nicht sehet." 1. Petr. 1,8.

Die Religion des Kindes.

Von **Karl Röttger.**

I.

Nachdem schon über ein Jahrzehnt die Frage des „Religionsunterrichtes" in der Presse (in den Tageszeitungen wie in Zeitschriften) erörtert worden ist, mit dem einzigen Erfolg einiger mehr oder minder guter Verbesserungsvorschläge (die praktisch meist noch nicht erprobt sind), scheint es mir an der Zeit, eine andere Frage- und Problemstellung zu versuchen. Ich habe solche veränderte Frage- und Problemstellung bereits vor Jahren in einer Schrift „Kind und Gottesidee" (Berlin, Verlag H. Ehbock) angewendet; bin auch zu Resultaten gekommen, die, wie ich glaube, neu waren (Schulrat Kabisch hat sie z.T. seinerseits in seinem Buch über die Reform des Religionsunterricht verwertet), habe aber sonst wenig Erfolg

damit gehabt. Es lag mir vor allem an dem Erfolg, die Erwachsenen, und zwar Eltern wie Lehrer, möchten einmal ohne Rücksicht auf alle da-seiende Praxis, auf alle bisherige Literatur, — möchten ganz unvoreingenommen und möglichst in Ansehung ihrer eigenen Kinder die Frage überdenken. Daß das nicht geschehen ist, kann mich natürlich keineswegs abhalten, weiterhin einzutreten für das, was ich als richtig erkannt habe, was mir einstweilen als das Notwendigste erscheint. Und das scheint, in Kürze gesagt, erst einmal das zu sein: die Frage des Religionsunterrichtes auf sich beruhen zu lassen und die Frage der „Religion des Kindes" zu überdenken.

Was ich im tiefsten damit meinte, habe ich bislang nicht allzuhäufig aussprechen können; es ist vor allem aus der genannten Schrift oft nicht erkannt worden. Obwohl es theoretisch, dann aber auch besonders in den Kindheitserinnerungen, von denen das Buch ein gewichtiges Material brachte, sehr klar schon ausgesprochen wurde.

Der wichtigste Gedanke des Buches war vielleicht dieser: ehe man über den Religionsunterricht und seine etwaige Reform überhaupt etwas sagen könne, müsse man das Kind, seine Seele, seine etwaigen religiösen Triebe, Strebungen usw. gesehen, erkannt und im Zusammenhange mit seiner ganzen Seele verstanden haben. Diese Gedanken drängten sich mir zuerst schüchtern auf, als ich seiner Zeit, da ich noch im Amt war, in der Literatur nach Erlösung aus methodischen und religiösen Bedrängnissen suchte — und sie nicht fand. Ich lernte damals die radikalen Ansichten der Bremer und Hessen kennen, nach denen der Religionsunterricht aus der Schule entfernt werden müsse. Diese Stellungnahme imponierte mir im gewissen Sinne; sie war auf Fälle alle so konsequent, wie die gegenteilige, auf strenggläubiger Seite, daß alles beim Alten bleiben müsse. Aber, ein Etwas fehlte mir dort wie hier. Und es war dies: — kein Mensch von beiden Parteien fragte — wie befindet sich bei dem allen das Kind? Wurde es gefragt, beobachtet, was ihm das Gemäße sei? Habt ihr alle, ihr Erwachsenen, die ihr über das Kind schreibt und entscheidet, was es „lernen" solle, habt ihr mal in eure eigene Jugend hineingesehen und bedacht, was euch da Religion war oder nicht war? Wißt ihr schon genug vom Kinde, um zu entscheiden, was ihm zugetragen werden müsse? Und ich mußte auf diese Frage selber antworten: Nein! Die meisten wissen nicht genug vom Kinde, um darüber zu sprechen.

Es handelt sich hier um Wichtigstes, um des Kindes Wahrstes und Einziges — seine Seele? Daß ihm die nicht verkümmert, verstümmelt werde. Ist es nicht ein ganz furchtbares Wort, dies „wer die Jugend hat, hat die Zukunft?" Was wäre wichtiger, als sich nachgerade gegen dies Wort aufzulehnen! Nein, und tausendmal nein — niemand soll die Jugend „haben." Die Jugend soll sich selber haben!

Soll sich selber haben dürfen. Ist die Jugend, ist die Kindheit, sind die Kinder Schacherware, die „haben" darf, wer die meiste Macht, den meisten Einfluß hat, auf daß er nun die Jugend in seinem Sinn und Geiste bearbeitet, auf daß sie einmal stützen werden — was ihm das Wichtigste erscheint? Selbst der größten und höchsten Wahrheit und ihren Vertretern dürften wir nicht die Jugend geben, wenn es nur darauf ankäme, daß ihr der Jugend die Wahrheit gewaltsam zugetragen, ein-unterrichtet würde, und wir wissen doch, wie sehr unser Unterricht noch Zwangsunterricht ist! Das wäre eine schlechte Wahrheit, die nicht ertragen könnte, daß die Jugend dabei sich selber haben dürfte. Die nicht auch der jungen, werdenden Hirne Denken und Suchen stand hielte, und ihnen stand zu halten wagte.

Mir haben Pfarrer gesagt, das Kind hätte keine Religion. Daraus zogen die einen die Konsequenz, also müsse sie ihm „eingepflanzt" werden, und die andern: man solle also das Kind mit der Religion in Ruhe lassen. Andere Pfarrer fanden wunderschöne Ansätze von Religion im Kinde. Ich möchte zu diesen Ansichten sagen: es kommt ja ganz darauf an, was man unter Religion versteht. Für mich ist die Wahrscheinlichkeit, daß alle im tiefsten Grunde dasselbe oder ähnliches meinten. Die einen faßten unter Religion das dogmatisch religiöse Denken und fanden das „von Natur" im Kinde kaum (ob aber doch nicht Tendenzen dazu in ihm liegen, wenn vielleicht auch nicht in allen Kindern?) — und die andern hatten einen weiteren, umfassenden Begriff von Religion und fanden Zustände, Stimmungen usw. im Kinde, die — ohne auf kirchliche Einwirkungen zurückzugehn, ohne dem spezifisch Kirchlichen nahe zu liegen — doch mit einigem Recht religiös zu nennen sind. (Ähnlich, wie manches Dichters Kunst, ohne kirchlich zu sein, religiös gefärbt sein kann.)

Vielleicht verständigen wir uns besser, wenn wir einfach fragen, hat das Kind eine Seele oder nicht? Ist es Seele oder nicht? Nun aber, das religiöse Erlebnis kann doch nur eins und dasselbe sein. Und wer, der Christi Tiefstes jemals erlebt hat, mag sagen, daß abgrundtiefe Beseeltheit, Seelenvollheit, Seelenschönheit und ein tiefst vertrauendes Leben nicht Grundelemente der Religion seien?

Hier ahnt uns vielleicht schon, daß eine solche Beseeltheit und Seelenvollheit im Kinde wohl zu finden sein würde! Wohl zu finden sein würde! Denn nun komme ich darauf zurück: daß wir so wenig, so bitter wenig noch davon wissen. Es ist allerdings so, daß vor lauter „Einpflanzen" von Religion in das Kind, das, was es an Seele hatte, verschüttet wurde. Nicht immer, aber oft. Wir haben Kinder um uns gehabt, — wie waren Lehrer, Eltern und habens nicht gemerkt. So seelenblind können Erwachsene sein!

Wir haben die vielen Zeugnisse in allen möglichen Werken gehabt,

vor allem in gehaltvollen, guten Autobiographien, an denen die Weltliteratur, und auch unsere deutsche Literatur so reich ist, und haben über diesen Punkt, der in manchem solchen Werke berührt ist, hinweg gelesen. Und ich habe von jungen Dichtern Aufzeichnungen über die „Religion ihrer Kindheit" bekommen, die geradezu erschütternd sind.

Ein Suchen, eine Qual, ein Mühen ist oft in jungen Seelen, daß es uns tief bewegen müßte, wenn wir es wüßten. Und daß wirs einmal wissen und erfahren, dazu sind wir doch da! Sind auch dazu da, an unserm Teil dazu beizutragen, daß einmal das Kind nicht mehr an uns, den Erwachsenen, leide. Das ist kein Kinderkult, wenn ich das sage, das sollte ganz einfach Selbstverständlichkeit sein. Denn wie könnte einer wirklich ethischen, menschlichen Pädagogik daran liegen, daß das Kind nicht sich und seine Seele ausbilde, sondern das aufnehmen müsse, was ohne genaue Kenntnis seiner Seele Erwachsene als Lehrplan aufgestellt haben?

Ich bin mir vollkommen bewußt, mit solchem Worte in Übereinstimmung mit dem Christentum zu sein. So wahr es ist, was Christus sagte: So ihr nicht werdet wie die Kinder, so wahr ist es, daß wir in unserer Stellung zum Kinde umdenken, umlernen müssen. Und das heißt, daß wir behutsam, unmerklich, leise und mit Liebe zunächst des Kindes Seele kennen lernen sollen, ehe wir an eine Beeinflussung denken. Tun wir das, so werden wir sehr viel Schönheit, sehr viel Seele, sehr viel kräftiges Denken im Kinde wahrnehmen. Nicht in allen, denn wie das Kind doch der kleine Erwachsene ist, so ist auch viel von dem, was Erwachsenen an Häßlichem anhängt, im Kinde im Keim da. Aber darum handelt sich's doch zunächst nicht. Handelt sich einstweilen noch nicht um die Frage, ob und wie etwa eine moralische Erziehung möglich sei. Auch darüber ist noch sehr viel nachzudenken und zu sprechen. Jetzt kommt es mir erst darauf an, daß man sehe, was alles im Kinde so oft übersehen wurde. Selbst die Frage nach dem etwaigen Religionsunterricht ist einstweilen noch nicht spruchreif. Not tut zunächst eins: daß wir erkennen, das Kind ist nicht ein unbeschriebenes Blatt in der Schule, auf welches wir nun schnell möglichst viel schreiben müssen, sondern es ist Seele. Ob eine mehr oder minder schöne Seele, das steht einstweilen noch nicht zur Debatte. — Es ist Seele. Wer aber möchte, wenn das erkannt ist, noch wagen, über eine Seele schrankenlos zu verfügen, wenn er noch so wenig von ihr weiß? Darum eins für diesmal: schaue jeder in sich nach, hole herauf aus dem Meer des Vergessenen, aus seiner versunkenen Kindheit, was dem furchtlos tauchenden Blick und Sinnen noch erreichbar ist an Suchen, Seligkeit und Leid. Man bemühe sich um das Verständnis der Seele des Kindes selbst. Man lese in Selbstbiographien und Aufzeichnungen und Dichtungen, was da von der Seele des Kindes steht. — Es ist so mancherlei. — Und werde dann ein nachdenksamer Mensch.

Alsdann wird sich vielleicht leichter Verständigung darüber finden, was ein Religionsunterricht nicht sein dürfe und was er etwa sein könne.

Ich meine, das sei ein Standpunkt, auf dem sich Freund und Feind finden können – rechts und links finden könnten. Wenn man nämlich nicht um Weltanschauungen streitet (das sind Fragen, die den Erwachsenen angehen, nicht das Kind), sondern indem man zwischen alle Streitenden das Kind in die Mitte stellt, und frei, vornehm, unvoreingenommen fragt: Was frommt dem am besten? Wie, auf welche Weise geschieht ihm im Unterrichte am wenigsten leid. Wie fördern wir das, was ihm Gott mitgab, – ohne unsere Macht und Zutun mitgab – am besten? Wie fördern wir wirklich seine Seele?

Von dieser Seele aber wäre noch in einigen Beispielen zu reden.

II.

Es bleibt mir noch übrig, den theoretischen Ausführungen einiges anzufügen, und zwar vor allem „Material." Wie die Dinge liegen, verstehe ich darunter vor allem zuverlässige autobiographische Mitteilungen. Wir sind auf solche vorläufig schon deswegen stark angewiesen, weil Berichte über neue Unterrichtspraxis noch sehr spärlich sind. Solche Berichte können sehr wertvoll sein, und einiges habe ich auch zur Verfügung, resp. ist mir zur Kenntnis gekommen. Es ist hierbei aber vor allem darauf zu achten, ob der geistige Verkehr zwischen Lehrer und Kindern zwanglos stattgefunden hat, sodaß die Kinder nicht das Gefühl einer üblichen Unterrichtsstunde hatten, daß sie auch nicht das Gefühl des Beobachtetwerdens und das Beeinflußtwerdens hatten. Sondern lediglich sich als sich-Unterredende fühlten. Denn nur so kommt das Beste und für uns Wertvollste aus dem Kinde heraus. Es ist aber klar, daß ein sehr feiner Takt vom Erwachsenen dazu gehört, auf solche stille und zwanglose Weise an die Geheimnisse der Kinderseele zu kommen. Und so sind solche Berichte von Lehrern über Unterrichtsgespräche sehr spärlich.

Nicht allzuhäufig sind auch Beobachtungen und Niederschriften solcher Beobachtungen von Eltern oder überhaupt von Erwachsenen, die mit Kindern ihrer Verwandtschaft oder Bekanntschaft in Berührung kommen. Das Kind einigermaßen richtig kennen lernen wird nur, wer mit ihm zu leben weiß; und darum ist es eigentlich schade, daß wir von Erlebnissen, Gesprächen usw. der Erwachsenen mit Kindern selten Kenntnis bekommen. Es darf als sicher gelten, daß mancher Kinderfreund manches da schon erfahren hat; nur daß ers nicht wichtig genug hielt, es zu bewahren. Freilich käme es hier besonders darauf an, nur Wichtiges, Typisches aufzuzeichnen; nur wirklich die Kindesseele Aufhellendes zu bewahren.

So haben wir denn nun als in der Quantität wie in der Qualität wichtigstes Material einstweilen vorwiegend die Autobiographie und das autobiographische Bruchstück. Hierhin sind auch die entsprechenden Teile

aus den neuern Kindheitsromanen zu rechnen, die zumeist Autobiographisches enthalten. Jedoch bin ich bei manchen gerühmten Romanen in den letzten Jahren dahin gekommen, das in ihnen mitgeteilte Material, die Kindheitserlebnisse, da und dort skeptisch zu betrachten. In manchem dieser Werke hat offenbar eine „Aufbürstung" der betr. Kindheitserinnerungen des Autors stattgefunden; es sind Ausschmückungen gemacht worden, Zusätze; die Sprache des Kindes ist oft unkindlich; das Kind bewegt sich gelegentlich in Gedanken und Vorstellungsgruppen, die ihm unter keinen Umständen liegen! Wenn das nun auf den ersten Augenblick als durch die Romanform bewirkt erscheint, da die Romanform ja dazu verführt, „frei" mit den Begebenheiten zu wirtschaften, so vermag ich doch auf die Dauer solche Dinge nur unkünstlerisch zu empfinden. Auch der Verfasser autobiographischer Romane sollte immer mit seinen Darstellungen zum mindestens im Bereich des Möglichen bleiben. Bleibt er sogar im Bereich des Tatsächlichen, so ist es sogar das Beste! Und er selbst als Künstler hat es dann nur mit der Darstellung zu tun. Ich gebe nun einige Proben aus Autobiographien und autobiographischen Bruchstücken, aus Tagebüchern und unterrichtlichen Gesprächen mit Kindern.

Gottfried Kellers wunderbares Buch „der grüne Heinrich" sagt hier, wie überhaupt über das Werden einer Menschenseele, manches:

„Wenn in der Dämmerung das Glöckchen läutete, so sprach meine Mutter von Gott und lehrte mich beten; ich fragte: was ist Gott? ist es ein Mann? und sie antwortete: Nein, Gott ist ein Geist! Das Kirchendach versank nach und nach in graue Schatten, das Licht klomm an dem Türmchen hinauf, bis es zuletzt nur noch auf dem goldenen Wetterhahne funkelte und eines Abends fand ich mich des bestimmten Glaubens, daß dieser Hahn Gott sei. Er spielte auch eine unbestimmte Rolle der Anwesenheit in den kleinen Kindergebeten, welche ich mit vielem Vergnügen herzusagen wußte. Als ich aber einst ein Bilderbuch bekam, in dem ein prächtig gefärbter Tiger ansehnlich dasitzend abgebildet war, ging meine Vorstellung von Gott allmählich auf diesen über, ohne daß ich jedoch, so wenig wie vom Hahne je eine Meinung darüber äußerte. Es waren ganz innerliche Anschauungen, und nur, wenn der Name Gottes genannt wurde, so schwebte mir erst der glänzende Vogel und nachher der schöne Tiger vor. Allmählich mischte sich zwar nicht ein klareres Bild, aber ein edlerer Begriff in meine Gedanken. Ich betete mein Unser Vater, dessen Einteilung und Abrundung mir das Einprägen leicht und das Wiederholen zu einer angenehmen Übung gemacht hatte, mit großer Meisterschaft und vielen Variationen, indem ich diesen oder jenen Teil doppelt und dreifach aussprach oder nach raschem und leisem Hersagen eines Satzes den folgenden langsam und laut betonte und dann rückwärts betete und mit den Anfangsworten Vater unser schloß. Aus diesem Gebete hatte sich eine Ahnung in

mir niedergeschlagen, daß Gott ein Wesen sein müsse, mit welchem sich allenfalls ein vernünftiges Wort sprechen ließe, eher als mit jenen Tiergestalten. . . . ." Hinterher wird ihm Gott aber eine langweilige und farblose Person, und es „gereichte mir eine Zeitlang zu nicht geringer Qual, daß ich eine krankhafte Versuchung empfand, Gott derbe Spottnamen, selbst Schimpfworte anzuhängen, wie ich sie auf der Straße etwa hörte. Mit einer Art behaglicher und mutwillig zutraulicher Stimmung begann immer diese Versuchung, bis ich nach langem Kampfe nicht mehr widerstehen konnte und im vollen Bewußtsein der Blasphemie eines jener Worte hastig ausstieß mit der unmittelbaren Versicherung, daß es nicht gelten solle. . . ." Über den Katechismusunterricht äußert sich Keller ebenfalls: er meint, daß die „weichsten und bildsamsten Jahre" der Kindheit öde und kalt geblieben seien, daran sei besonders der Katechismus und seine Handhaber schuld. „Wenn man diese . . . . nackten vierschrötigen Gebote neben den übersinnlichen und unfaßlichen Glaubenssätzen sah, fühlte man . . den Hauch eines rohen und starren Barbarentums." — In „Wahrheit und Dichtung" bei Goethe steckt auch Material. Ich kann aber darauf nicht so genau eingehen. Wichtig ist, daß G. als 6jähriger Knabe in inneren Konflikt kommt, da man ihm vom Erdbeben in Lissabon erzählt. Da wurde sein Glaube an Gott, den er als väterlichen Freund der Menschen gelehrt bekommen hatte, erschüttert.

Wichtiges und Wertvolles über Religionsunterricht steht in Hebbels Aufzeichnungen „aus meiner Kindheit". Wie ein Kind mit eigenem Denken begabt, in furchtbarem Milieu, in furchtbaren Schulzuständen lebt, sich zurecht zu finden trachtet — das ist äußerst interessant zu lesen; das Merkwürdigste aber ist, daß Hebbel schließlich meint, es sei garnicht so schlimm gewesen, daß sie als Kinder die furchtbaren Dogmen, diese massiven Gebote hätten lernen müssen. Er sagt —: „die ungeheuren Dogmen, die ohne Erklärung und Erläuterung aus dem Buch in das unentwickelte Kindergehirn herüberspazierten, setzten sich hier natürlich in wunderliche und zum Teil groteske Bilder um, die jedoch dem jungen Gemüt keineswegs schadeten (?), sondern es heilsam anregten und eine ahnungsvolle Gährung darin hervorriefen. Denn was tuts, ob das Kind, wenn es von der Erbsünde oder von Tod und Teufel hört, an diese tiefsinnigen Symbole einen Begriff oder eine abenteuerliche Vorstellung knüpft; sie zu ergründen ist die Aufgabe des ganzen Lebens; aber der werdende Mensch wird doch gleich beim Eingang an ein alles bedingendes Höheres gemahnt, und ich zweifle, ob sich das gleiche Ziel durch frühzeitige Einführung in die Mysterien der Regeldetri oder in die Weisheit der Aesopischen Fabeln erreichen läßt. . . ." Also — weil er, Hebbel, durch die ungeheuren Dogmen, durch das bloß Gelernte sich hindurchwand, weil er als Kind Dichter genug war, das alles in Bilder umzusetzen, — ist dieser fatal

barbarische Unterricht nicht so schlimm! Nun, die Mehrzahl der Kinder ist immer Dichter genug, um gelernte Ungeheuerlichkeiten, unverstandene Dinge in groteske oder auch grausige Bilder umzusetzen . . . . aber damit ist doch von Hebbel das Problem nicht gelöst! Ist es nicht richtiger, zu fragen, — warum mit Dogmen usw. so früh kommen? Wenn der Mensch es alles erst später verstehen kann! Hebbel sagt, damit der werdende Mensch „das Höhere" fühlt. Als ob dazu der Unterricht nötig sei. Als ob dies Gefühl das Leben nicht immer gäbe . . so oder so . . . das Gefühl für das Schicksalsmäßige alles Lebens. Regeldetri und Fabeln seien dazu nicht geeignet? Gewiß nicht; aber es gibt im Unterricht, im geistigen Verkehr zwischen Eltern resp. Lehrern und — Kind Wichtigeres als Dogmen und Fabeln. . . . Die Regeldetri aber ist immer von Vorteil und man sollte sie nicht schelten. Ich schätze Hebbel den Künstler außerordentlich, schätze auch seine Kindheitaufzeichnungen, aber es ist seltsam, wie er hier in der Bewertung des Tatsächlichen fehlgreift!

Wilhelm von Kügelgen berichtet in seinen „Jugenderinnerungen eines alten Mannes" manches von relig. Gesprächen mit dem Vater, vom Gottesdienst und Unterricht. Er philosophiert als 5jähriger mit seinem Vater über die Entstehung der Welt. Er fragt, woher man denn wisse, daß Gott die Welt gemacht habe (eine typische Frage und durchaus berechtigt R.); der Vater sagt, ob seine (des Vaters) Bilder von selbst werden könnten! Nein. Nun also, wie denn die große Welt entstanden sein könne, ohne jemand, der sie schuf; und der müsse aber Gott sein, als das, was größer ist als die Welt. — Wer aber hat den lieben Gott gemacht, fragt W. v. K. (gut gefragt!) Antw. der sei von Ewigkeit, ohne Anfang und Ende. So der Vater und malt weiter an einem Bild. (Hm. hm.) Dem Sohn hat die Antwort imponiert — ohne Anfang und Ende. Zuletzt aber sagt er: „Das wäre aber eine schöne Geschichte, Vater, wenn wir nun sterben und in den Himmel kommen, und am Ende wär gar kein lieber Gott da . . ." Darauf macht der Vater dem Gespräch ein Ende, indem er den Sohn einen dummen Jungen nennt. W. v. K. findet das gescheid! Ich nicht. Denn was etwa war an den letzten Worten dummes? Ich sehe nur ein geistig stark interessiertes Kind; eine große Lebhaftigkeit, Einbildungskraft, usw. Also alles, was man einem Kind nur wünschen kann. Schade aber, daß durch solche Scheltwendungen so manches Interesse verschüttet wird. So manches Vertrauen eines Kindes in sich und sein Denken getrübt wird.

Es liegt in Autobiographien sonst noch sehr viel Wertvolles vor, ich übergehe es, um noch einiges von heutigen Menschen, Dichtern und Pädagogen zu geben. Franziska Otto in einem autobiographischen Bruchstück: „Ob ein Kind, das nie im Leben von Gott gehört hat, von selbst einen Gott vermuten oder konstruieren würden, wage ich nicht zu entscheiden. Wahrscheinlich ist es mir. Aber wenn Religion Naturnotwendigkeit ist,

dann gibt es keine reiner-frommen Menschen als Kinder. Übrigens wird eingepflanzte und künstlich gepflegte Religion schließlich doch nur vom Gärtner selbst zerstört. Das Kind glaubt gern und ist selbst am traurigsten, wenn es irgend einen Glauben zerstört sieht. Aber eben Kinder sind zu scharfe Logiker." — Rudolf Paulsen, Friedrich Paulsens Sohn: „Ich wurde religiös, sobald ich nicht dazu genötigt wurde, es zu sein; also nach der Überwindung des Schulzwanges und der ersten himmelanrasenden Studentenopposition. Ich wurde ohne Bedürfnis religiös, so tief, daß ich fast schweigen sollte. Es läßt sich darüber schwer etwas sagen, außer in Gedichten. . . . . Als ich konfirmiert wurde, sah ich mit schwerem Schmerz, daß Schule und Kirche sich geheim verbündet hatten, um uns Schüler anzulügen. Und in der Tat half das ja bei einigen. Nämlich dazu, daß sie für ihr Leben gut gelernt haben, zu heucheln, wo's gefällt und nützt. Nicht so bei allen, bei einigen weckte es den Haß der Lüge und die Inbrunst des Alleinsuchens. . . . ." — Ein rheinländischer katholischer Lehrer (jetzt schon tot) gab mir einen interessanten Bericht, aus dem ich zitiere: „Vor der ersten Kommunion wurde uns oft, besonders auch von der Mutter, gesagt, das sei der schönste Tag des Lebens. Ich war sehr gespannt, ob und wie das sein würde. Aber es geschah nichts Großes, Wunderbares; mir war wie alle Tage. Vielleicht ein wenig Freude über die neuen Kleider und daß ich so gefeiert wurde. Aber als immer noch nichts kommen wollte, wurde ich mehr und mehr ärgerlich, besonders auf meine Mutter, das sie mir was weis gemacht hätte, und auf den lieben Gott, daß er mich nicht sehr, sehr glücklich machte. Schließlich wurde mein Groll so stark, daß ich meiner Mutter ein Geldstück entwendete und an einem Apfelbaum die eben ansetzenden Früchtchen herunterschlug. Da hätten die Mutter und der liebe Gott ihr Teil. Gebetsübungen waren mir lästig; ich weiß nicht, daß ich jemals Gottesgemeinschaft dabei empfunden hätte. Wohl quälte ich mich bisweilen, besonders wenn ich bei der Beichte Reue erwecken mußte, in ein Nervenschauern hinein . . Ich gestehe, daß ich als Kind niemals religiöses Empfinden gehabt habe; was ich dafür hielt, wars nicht, nach meiner jetzigen Einsicht. Aber ich weiß sehr wohl, daß ich ein recht tiefes ethisches Empfinden hatte, und mein Gewissen hat nie geschwiegen. . . . ."

Gespräche von Frau Prof. Päpke (mir zur Verfügung gestellt):

Wilhelm Gebert, beim Besehen eines Bildes, das die Aufbahrung von Kaiser Wilhelms Leiche darstellte, als etwa 5jähriger Junge: „Das muß aber schwer sein, den großen Sarg in den Himmel zu kriegen." — Walter (7 J.): Was sind nun die Sterne, Engel oder Wohnhäuser? Ernst: O was der fragt — Engel oder Wohnhäuser. — Walter: Nein, nein ich weiß schon, dem lieben Gott seine Augen. — Ernst: Hoho, hör mal Papa! W. (seiner Sache gewiß): so stehts „im Hansen" (seinem Lesebuch).

Unterredungen mit Schulkindern über Gott (von Fritz Röttger). Über die Dreieinigkeit. Sehr viele Kinder meinten, es gäbe drei Götter. W. H. Ich meinte, es gäbe drei Götter. Jesus wäre allein, dann Gott und dann der heilige Geist. M. L. Voriges Jahr dachte ich noch, es wären drei Götter. Fräulein in L. hat aber gesagt, es gibt nur einen Gott, und der hat drei Namen. G. F. Wenn jemand Schuster, Schneider und Lehrer ist, dann ist es auch nur einer, so ist es auch bei Gott. J. K. Als Jesus am Kreuz hing, rief er: Mein Gott, warum hast du mich verlassen. Warum rief er das? Er war doch selber Gott! H. Z. Das hat er zu seinem Geiste gesagt. G. P. Da war er noch kein Gott, sondern Marias und Josefs Sohn. Gott ist er später geworden. („Wie dachtest du dir Gott früher?") K. R. Ich dachte, wenn ein Mann vorbei ging mit einem Mantel über die Ärmel (Pelerine), das sei Gott. K. B. Ich dachte, der Pastor wäre Gott. Ich dachte auch, Gott wäre verheiratet und hätte auch eine Frau und Kinder. Der Pastor hat ja auch Frau und Kinder. M. L. Ich dachte, Gott wäre wie wir, nur daß er Liebe hätte. Ich dachte, man könnte ihn sehen. Einmal war ein Mann bei uns, da sagte ich: Vater, ist das der liebe Gott? Da sagte der Vater nein. K. Z. Ich dachte, er sähe aus wie im Buche gezeichnet. H. Z. Ich dachte, Gott wäre gerade zuweilen nicht da, er wäre ausgegangen. Und wenn dann einer am Hause vorbei ging, dachte ich, das wäre er. — („Woher wissen wir von Gott?") A. S. Weil er uns behütet, das kann man merken. M. R. Jesus hat gesagt, es gibt einen Gott. O. S. Und das glauben wir. Jesus hat's gesagt, und die Leute haben es geglaubt, und dann haben sie es gedruckt und nun glauben wir es. E. W. Weil Jesus soviel Wunder getan hat, dachten viele, er sei Gott. Er ist auch Gott gewesen. G. F. Wenn es keinen Gott gäbe, gäbe es auch keine Welt. Die Menschen können keine Welt machen. G. P. Es kann nichts von selbst werden. Man muß immer erst an einem Ding was tun. K. B. Die Welt ist nicht von nichts geworden, es mußte einer vorher da sein. H. Z. Von selbst kann keine Welt werden, es muß einer da sein, der das macht. Wäre Gott nicht, wäre auch keine Welt, keine Menschen, keine Tiere. („Wer hat Gott gemacht?") A. S. Gott war immer da. M. B. Er ist vielleicht tot gewesen und da ist er auferstanden. A. S. Wir wissen nicht, ob Gott schon da war, vor der Erde. M. W. Gott kann mal von selbst geworden sein, dann hat er die Menschen gemacht . . usw. H. M. Gott war vielleicht irgend in der Erde, da ist er rausgekommen und hat die Welt gemacht. M. F. Einmal hat Wasser gedampft, hat der Dampf sich zusammengetan und wurde Gott daraus. E. W. Sind Menschen gestorben, deren Geist hat sich zusammen getan und das ist Gott geworden! G. P. Das ist nicht wahr, Gott war eher da als die Menschen. Das weiß keiner, wann und wie Gott entstanden ist.

Es ist Sache des nachdenksamen Erwachsenen, solche Gespräche usw. sich zu deuten. Ein feines Gefühl wird merken, wo Kinder Überliefertes sprechen, wo sie selbst interessiert denken. Über den Gesamtumfang der Kinderpsyche aber können solche Berichte aller Art Klärung schaffen. Aber das Wesentliche läßt sich auch durch eine Fülle von Berichten nicht geben, wenn mans nicht hat: die Überzeugung von der Notwendigkeit einer Änderung der Unterrichtsweise und von der Notwendigkeit eines Umdenkens in diesen Dingen. Als ich meine Kindheit entdeckt hatte und das Kriterium, das darin liegt, konnte mir jeder neue Bericht nur meine Überzeugung bestätigen: Die Seele ist heilig, und es geht nicht an, durch unpsychologischen Unterricht sie zu quälen. — Und weiter: schon die Seelen der Kinder sind so mannigfacher Art, so ganz verschieden, daß da für uns viel zu entdecken ist. — Und weiter: bei Dichtern habe ich die Grundüberzeugung bestätigt gefunden. Denn gerade in heutigen Dichtern ist der Zorn sehr stark über das Quälen der Kinderseelen in den Schulen und durch die Kirchenreligion. In Otto zur Lindes Gedichten habe ich diesen Zorn mit alttestamentlicher Sprachgewalt predigen hören, zum Schauern gewaltig. (In „sie geben uns in unsern Schulen" und „es ist doch ein herzschwer Wandern".) Daneben die Schönheit der Kinderseele in Gedichten, in der Prosa. — Lernen wir also. Sehen wir zu. Bei Kindern und großen Werken. Denken wir selber nach. Werden wir ehrlich. Zuletzt ist dann auf einmal alles gelöst, was an wichtigen Fragen da war.

(Über diese Probleme erschien von mir „Kind und Gottesidee" (Theoretisches und reichliches autobiographisches „Material", Verlag H. Ehbock). In Kürze erscheint das Buch „Die Religion des Kindes" (Philosophische Essais).

Berichte.

Leuba als Religionspsychologe.

Von **Georg Wobbermin.**

James H. Leuba, Professor der Psychologie am Bryn Mawr College in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, gehört zu den in den letzten 15 Jahren meist genannten amerikanischen Gelehrten, welche sich um die religionspsychologische Forschung bemüht haben. Nachdem er im Lauf dieser Jahre eine große Zahl kleinerer Veröffentlichungen, meist in der Form von Zeitschriften-Artikeln, publiziert hatte, hat er nunmehr eine umfassendere Arbeit vorgelegt. Sie ist im vorigen Jahre in New-York erschienen und trägt den Titel: Eine psychologische Studie über die Religion; Ursprung, Funktion und Zukunft der Religion.[1]) Dies Buch ist in der Hauptsache

[1]) James H. Leuba: A Psychological Study of Religion. Its Origin, Function and Future. New York, The Macmillan Company. 1912. 371 S. — Auf S. 361ff. gibt Leuba selbst eine Liste seiner früheren Arbeiten und Aufsätze

eine erweiternde Zusammenfassung der früheren Untersuchungen des Verfassers. So mag denn auch ein kurzer Blick auf die früheren Veröffentlichungen Leubas die Besprechung des Buches vorbereiten.

Erstmalig ist Leuba mit einer religionspsychologischen Untersuchung im Jahre 1896 hervorgetreten. Sie erschien in dem von Stanley Hall geleiteten American Journal of Psychology und beschäftigte sich mit dem Bekehrungs-Vorgang. Beide Momente dieses Sachverhalts sind charakteristisch. Sie zeigen, daß Leubas religionspsychologische Arbeit aus der von Stanley Hall begründeten Psychologen-Schule herausgewachsen ist, die in Amerika nach der unter Stanley Hall's Leitung stehenden Clark-Universität zu Worcester in Massachusetts benannt zu werden pflegt. Über die Eigenart und die Arbeitsweise der Hallschen Psychologen-Schule habe ich im vierten Bande dieser Zeitschrift (1910, S. 233ff.) berichtet.

In weiteren Kreisen und speziell auch in Deutschland ist Leuba dann durch seine kritische Besprechung des großen und epochemachenden religionspsychologischen Werkes von William James bekannt geworden.[2]) Sie gipfelte in der Behauptung, James' Arbeit sei eigentlich überhaupt nicht religionspsychologischer, sondern rein konstruktiv-religionsphilosophischer Art. Dies völlig einseitige und schiefe Urteil gründet sich auf den Umstand, daß James allerdings seine religionspsychologische Analyse in gewissem Umfange der von ihm befürworteten Philosophie des sog. Pragmatismus und vermittelst dieser weiter seiner pragmatistisch-pluralistischen Metaphysik dienstbar gemacht hat. Hat doch daraufhin noch neuerdings sogar ein Mann wie Wilhelm Wundt sich über den wirklichen Sachverhalt in seltsamster Weise täuschen lassen. Wundt hat nämlich gegen diejenigen deutschen Theologen, welche Interesse für James religionspsychologische Analyse bekundet haben — in erster Linie gegen Ernst Troeltsch und gegen den Unterzeichneten —, den Vorwurf erhoben, sie wollten den englisch-amerikanischen Pragmatismus in die deutsche Theologie einführen.[3]) Wundts Irrtum ist hier genau derselbe wie derjenige Leubas. Beide übersehen ein Doppeltes. Sie übersehen erstlich, daß James' pragmatistische Philosophie in keinerlei sachlich-notwendigem Zusammenhange mit seinen religionspsychologischen Analysen steht. Und sie übersehen außerdem, daß James in der — freilich sehr anfechtbaren — Form des Pragmatismus das an und für sich durchaus berechtigte, weil in der Natur der Sache begründete Wahrheits-Interesse geltend macht. So gewiß psychologische Arbeit, welcher Art sie im übrigen auch sei, für die Beantwortung von Wahrheitsfragen nicht kompetent ist, so gewiß muß sie doch das Wahrheits-*Interesse* da berücksichtigen, wo dieses Wahrheits-Interesse zur psychologischen Struktur des betreffenden seelisch-geistigen Phänomens hinzugehört.[4])

[2]) Sie ist erschienen im Journal of Ethics, 1904, Band XIV, S. 323—339.

[3]) Vgl. Wilh. Wundt: Probleme der Völkerpsychologie, Leipzig, 1911, S. 84ff. — Eine eingehendere Auseinandersetzung mit Wundt findet der Leser im 1. Bande meiner „Systematischen Theologie nach religionspsychologischer Methode", Leipzig, 1913, S. 281ff.

[4]) Diesen in der üblichen Problemstellung infolge einer unzureichenden Alternative ganz außer Acht gelassenen Gesichtspunkt habe ich in einer Reihe von Ab-

Weiterhin hat sich Leuba besonders durch seine Mitarbeit an der gleichfalls von Stanley Hall begründeten Amerikanischen Zeitschrift für Religionspsychologie (American Journal of Religious-Psychology and Education: seit 1904) betätigt. Dabei hat sich aber sein Interesse allmählich sehr entschieden zugleich der ethnologischen Erforschung des Religionsproblems zugewandt.[5]) Eben diese sehr glückliche Verbindung des psychologischen und des ethnologischen Interesses ist denn auch für die vorliegende Schrift besonders charakteristisch.

Diesem Doppel-Interesse Leubas entsprechend, erfolgt seine Untersuchung in weitestem Umfange als Auseinandersetzung mit dem gelehrten englischen Ethnologen und Religionsforscher Frazer. Wie für Frazer die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Magie im beherrschenden Mittelpunkt all' seiner Forschungen und seiner umfangreichen Sammel-Werke steht, so demgemäß auch für Leuba. Diese Frage nach dem Verhältnis von Religion und Magie ist nun aber tatsächlich für alle Religionswissenschaft von größter Wichtigkeit, da sie entscheidende Bedeutung für das fundamentale religionswissenschaftliche Problem, die Bestimmung des Wesens der Religion, gewinnen muß.

Frazer setzt bei der Ergründung des Wesens der Magie ein. Er unterscheidet zwei Hauptformen und dementsprechend zwei Hauptprinzipien der Magie. Die Magie verfahre entweder nach dem Grundsatz, Gleiches wirke Gleiches; oder sie verfahre nach dem Grundsatz, daß Dinge (im weitesten Sinne des Worts), die irgend einmal in Berührung mit einander gewesen sind, auch weiterhin einander beeinflussen. Im ersteren Falle spricht Frazer von homöopathischer (oder imitativer) Magie, im andern Falle von Berührungs-Magie (= Ansteckungs-Magie = Contagious-Magic). Beide Formen faßt er unter dem übergreifenden Begriff der sympathetischen Magie zusammen, da es sich beide Mal um eine Beeinflussung kraft „geheimer Sympathiewirkung" handele. Homöopathische Magie liegt nach diesem Sprachgebrauch z.B. vor, wenn durch Vernichtung eines Bildes die Vernichtung des betreffenden Menschen selbst erstrebt wird. Kontagiöse Magie aber liegt vor, wenn der Besitz irgend welcher früheren Körperbestandteile eines Menschen — etwa eines Fingernagels oder eines Haares — Gewalt über den Betreffenden verleihen soll. Von dieser Einteilung der Magie aus gelangt Frazer dann zu dem Urteil, alle Magie beruhe auf Vorstellungs-Assoziationen, nämlich auf einer falschen Geltendmachung und Anwendung solcher Vorstellungs-Assoziationen. In der einen Kategorie handele es sich dabei um Assoziationen nach dem Prinzip der Ähnlichkeit, in der anderen um Assoziationen nach dem Prinzip der Berührung. Und indem Frazer nun nachdrücklich betont, daß die

handlungen durchgeführt, die jetzt unter dem Titel „Zum Streit um die Religionspsychologie", Schöneberg, 1913, zusammengestellt sind. Ich verweise besonders auf das Vorwort dieser kleinen Schrift.

[5]) Dieselbe Wandlung hat auch die genannte Zeitschrift neuerdings vollzogen. Sie erscheint jetzt als Journal of Religious Psychology; und neben Stanley Hall ist als Mitherausgeber ein Ethnologe getreten.

Prinzipien der Assoziation an und für sich nicht nur berechtigt, sondern auch für alle menschliche Geistesarbeit, wie sie sich in der Wissenschaft zusammenfasse, von höchstem Wert seien, ergibt sich ihm seine eigenartige Beurteilung des Verhältnisses von Magie und Wissenschaft, durch die dann wieder diejenige des Verhältnisses von Magie und Religion bedingt ist. Magie und Wissenschaft stehen für ihn in vollständiger Analogie, ja in engster Verwandtschaft zu einander. Die Magie ist ihm die Bastard-Schwester der Wissenschaft. Denn Magie und Wissenschaft beruhen beide gleichmäßig auf der Voraussetzung der Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens. Wie die Magie die falsche Interpretation dieser Gesetzmäßigkeit ist, so die Wissenschaft die nach Ausweis immer erneuter Erfahrung und Prüfung richtige Interpretation derselben.

Das Verhältnis von Magie und Wissenschaft ist also nach Frazer ein Verhältnis innerer Wesensverwandtschaft. Ganz anderer Art ist für ihn das Verhältnis von Magie und Religion. Zwischen diesen beiden Größen besteht nach seiner Auffassung gar keine innere Beziehung oder Analogie. Sie stehen ihm überhaupt nur insofern in einem Verhältnis zu einander, als erst das Fehlschlagen der Magie die Religion habe aufkommen lassen. Das Verhältnis ist also hier für Frazer lediglich ein solches historisch-genetischer Art. Die Einsicht in die Unzulänglichkeit der Magie und die daraufhin platzgreifende Verzweiflung an ihrer Wirksamkeit habe zur Religion geführt. Es ist also — inhaltlich betrachtet — ein rein negatives Verhältnis, das Frazer zwischen Religion und Magie statuiert. Irgend welche positiven Beziehungen zwischen beiden gibt es für Frazer nicht — Dieser ganzen Position liegt nun neben der schon besprochenen Beurteilung des Verhältnisses von Magie und Wissenschaft eine bestimmte Fassung des Begriffes der Religion zu Grunde, die Frazer mit Bewußtsein voraussetzt, die er aber doch zugleich durch seine gesamte Theorie bestätigt findet. Er definiert nämlich die Religion als Versöhnung oder Gewinnung von Mächten, die den Menschen überlegen sind und die in der Geltung stehen, daß sie das Naturgeschehen und das menschliche Leben leiten und regeln. Das entscheidende Kriterium der Religion ist daher für Frazer dies, daß sie die Kräfte, welche die Welt regieren, nicht als unbewußte und unpersönliche, sondern als bewußte und persönliche ansieht, und daß sie die Gunst dieser persönlichen, die Welt lenkenden Wesen zu gewinnen sucht. Eben diese Überzeugung und die ihr entsprechende Betätigung sei durch das Versagen der Magie — zunächst bei einigen wenigen besonders Erleuchteten, dann allmählich immer allgemeiner — zum Durchbruch gekommen.

Das ist in knappster Skizze die Grundbetrachtung des großen englischen Ethnologen. An ihr ist nun Leubas Position teils durch Zustimmung, teils durch Ablehnung oder Modifikation orientiert. Die verschiedenartige Stellungnahme sucht aber Leuba jeweilig psychologisch zu begründen. So rückt er die ganze Problemstellung und Problembehandlung Frazer's in eine psychologische Beleuchtung. Daß er sich dabei gleichzeitig auch mit den Ansichten und Theorien anderer

Religionsforscher auseinandersetzt, kann hier nur gerade erwähnt werden. Mit Recht berücksichtigt Leuba von den Gegnern Frazers in erster Linie den kürzlich verstorbenen Andrew Lang, sowie außerdem den Oxforder Marett, der besonders durch seine Aufstellungen über präanimistische Religion bekannt geworden ist.

Leubas Kritik setzt sehr geschickt sogleich bei der Ausgangsposition Frazers ein. Er bemängelt Frazers Einteilung der verschiedenen Arten der Magie. Diese Einteilung sei zwar nicht an sich unberechtigt, aber sie sei unvollständig und unzureichend, denn sie könne nur mittelst psychologischer Gewaltsamkeiten allgemein durchgeführt werden. Leuba ist hier Frazer gegenüber zweifellos im Recht. Der Schematismus jener Einteilung wirkt bei Frazer verhängnisvoll, er verführt ihn zu einseitigen und schiefen Folgerungen. Entscheidend ist besonders Leubas Argument, daß sich die „Willens-Magie" (Will-Magic) nur in psychologisch gewaltsamer Weise in jenes Schema einfügen lasse. Unter Willens-Magie versteht Leuba dabei diejenigen magischen Akte, die durch bloße Willensäußerung zu wirken beanspruchen. Alles „Besprechen", „Bannen" usw. gehört in diese Kategorie.

Mit dieser Kritik Leubas ist nun aber auch zugleich Frazers Auffassung des Verhältnisses von Magie und Wissenschaft erschüttert. Denn Frazers These, daß Magie und Wissenschaft ihrer psychologischen Struktur nach wesensverwandt seien, stützt sich ja auf jene Einteilung und auf die daran geknüpfte Argumentation, diese Einteilung entspreche aufs genaueste den Assoziations-Prinzipien. Überhaupt beruht diese Argumentation Frazers auf einer psychologisch unhaltbaren Überschätzung der Assoziation. Auch darin ist Leuba zuzustimmen. So betont denn Leuba mit großem Nachdruck, daß zwischen Magie und Wissenschaft nur künstlicher und unberechtigter Weise eine innere Wesensverwandtschaft behauptet werden könne, daß in Wirklichkeit vielmehr beide ihrem psychologischen Charakter nach völlig verschiedenartig seien. Dies Urteil Leubas verdient zweifellos bedingungslose Zustimmung, die auch durch den Hinweis auf den historischen Zusammenhang zwischen den beiden Größen nicht beeinträchtigt werden kann.

Ist so Leubas Stellungnahme zu der Frage nach dem Verhältnis von Magie und Wissenschaft ganz klar und eindeutig, so gilt dasselbe nicht in gleichem Maße von seiner Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Magie und Religion. Er versucht, sie in folgenden sieben Thesen zusammenzufassen:

1. Magie und Religion sind unabhängig von einander entstanden. Keine der beiden Größen darf als ein Entwicklungsprodukt der anderen betrachtet werden.

2. Die Magie hat zur Entstehung der Religion nur sehr wenig beigetragen.

3. Die einfacheren Formen der Magie gingen der Religion wahrscheinlich voran.

4. Magische und religiöse Kulthandlungen verbinden sich eng miteinander, weil sie verschiedene Mittel zur Erlangung derselben Zwecke sind.

5. Die Religion trägt sozialen und freundlichen Charakter, die Magie vorzugsweise individuellen und meist schädlichen.

6. Die Magie ist von kürzerer Dauer als die Religion.

7. Die Wissenschaft steht weder der Magie noch der Religion nahe, sondern dem mechanischen Typus des menschlichen Verhaltens.

Aus diesen Thesen ergibt sich zunächst, daß Leuba Frazers Theorie über die Entstehung der Religion aus dem Versagen der Magie ablehnt. Wiederum zweifellos mit Recht. Frazers Theorie scheitert, wie Leuba im einzelnen treffend ausführt, ebensowohl an dem geschichtlichen Tatbestand der Beziehungen zwischen Religion und Magie, die sich bis in die höchsten Kulturen und Religionen hineinziehen, wie an der „Psychologie der Leichtgläubigkeit."

Weniger befriedigend ist Leubas eigene positive Stellungnahme in der ganzen Frage. Seine Auffassung des Verhältnisses von Religion und Magie ist zu äußerlich; sie bleibt zu sehr am Peripherischen haften und erfaßt nicht die innersten und letzten Beziehungen Sie dringt deshalb überhaupt nicht in die eigentliche Tiefe des Problems. Leuba will die vielfachen Verbindungen von Magie und Religion durchaus nur als Verbindungen äußerlicher Art verstanden wissen. Nur als verschiedenartige Mittel für die gleichen Zwecke treten nach seiner Ansicht beide Größen in Verbindung mit einander.

Die entscheidende These nennt denn auch für die Bestimmung des Beziehungsverhältnisses beider nur die Kulthandlungen (magical and religious practices). Aber darin tritt zutage, daß das ganze Verhältnis zu äußerlich betrachtet wird, da weder das Wesen der Magie noch das der Religion in seiner Tiefe erfaßt wird.

Die Auffassung vom Wesen der Religion, die Leuba seiner ganzen Behandlung des Problems zugrunde legt, ist in der Hauptsache durchaus dieselbe, die wir bei Frazer fanden. Religion ist ihm die kultische Verehrung von persönlich gedachten Mächten, die dem Menschen und dem Naturlauf überlegen sind. Daß ein Verhältnis zu übermächtigen, persönlich gedachten Wesen erstrebt und betätigt wird, das macht also für diese Betrachtung Leubas den Kern der Religion aus. Es könnte scheinen, daß gerade dem Theologen eine solche Auffassung von der Religion sehr willkommen sein müßte, da sie von vornherein personalistisch eingestellt ist und daher gewissermaßen von selbst zum streng personalistischen Gottesbegriff führen müsse. Es ist offenbar von hier aus zu verstehen, daß diese Religionstheorie, wie sie von Frazer und Leuba vertreten wird, auch unter den deutschen Theologen sehr eifrige Anhänger und Verteidiger gefunden hat. Ich vermag mich ihnen doch nicht anzuschließen. Das Sympathisieren mit jener Theorie erscheint mir weder vom allgemein religionswissenschaftlichen, noch vom spezifisch theologischen Standpunkt aus berechtigt. Vom letzteren deshalb nicht, weil die personalistische Fassung des Gottesgedankens, von der jene Theorie ausgeht, ganz äußerlich orientiert ist und eine Vertiefung in der Richtung auf den christlichen Gottesglauben nicht nur nicht notwendig begünstigt, sondern unter Umständen geradezu beeinträchtigt oder verhindert. Ebenderselbe Leuba, der sich als eifrigsten Anwalt jener Theorie gibt, belegt die Richtigkeit dieses Urteils. Denn in

seiner eigenen religionsphilosophischen Stellungnahme rückt Leuba schließlich von allem Theismus aufs entschiedenste ab. Den ungeheuren Selbstwiderspruch, der damit in seine ganze Religionsbetrachtung hineinkommt, sucht Leuba durch die Unterscheidung von „aktiver" und „passiver" Religion zu verdecken. Aber für einen solchen Zweck ist diese — an sich nützliche und gerade auch psychologisch berechtigte Unterscheidung — durchaus untauglich. Es ist der gewaltsamste Mißbrauch dieser Unterscheidung, wenn Leuba mittelst derselben seine intellektualistisch begründete Ablehnung des theistischen Gottesglaubens mit seiner personalistischen Religionstheorie zusammenzuschweißen versucht. Denn berechtigter Weise bezieht sich die Unterscheidung — und zwar nach Leubas eigener Argumentation — nur auf das Vorhandensein oder Fehlen kultischer Betätigung der religiösen Bewußtseinsstellung. Eine totale Verschiedenartigkeit der religiösen Bewußtseinsstellung selbst kann dagegen durch jene Unterscheidung nicht verständlich gemacht werden.

Aber noch wichtiger ist für die wissenschaftliche Beurteilung der in Frage stehenden Religionstheorie die Prüfung vom Standpunkt der allgemeinen Religionswissenschaft aus. Und bei einer solchen Prüfung kann sie nicht bestehen. Mindestens der Buddhismus in seiner ursprünglichen Gestalt widerspricht dieser Religionstheorie. Man müßte also, um diese Religionstheorie aufrecht zu halten, dem ursprünglichen Buddhismus den religiösen Charakter restlos absprechen und ihn als ein rein philosophisch-spekulatives Gebilde ansehen. Das ist ja nun freilich im Interesse der Durchführung einer bestimmten im Voraus feststehenden Religionstheorie oft genug geschehen. Aber doch zweifellos, wie auch gerade die neueren Forschungen über den Buddhismus bestätigen, mit Unrecht. Leuba betritt denn auch diesen Weg nicht. Das ist immerhin erfreulich und anerkennenswert. Aber der Vorwurf kann ihm doch nicht erspart werden, daß er den Buddhismus in seiner gesamten Behandlung des Religionsproblems viel zu wenig und vor allem erst viel zu spät berücksichtigt. Die Schwierigkeit, die dann hier für ihn entsteht, will er wieder durch die Unterscheidung von aktiver und passiver Religion beheben. Aber auch hier ist diese Unterscheidung für einen solchen Zweck untauglich. Und zwar muß wieder gerade vom Standpunkt einer religionspsychologisch orientierten Betrachtung aus so geurteilt werden. Denn nicht das Fehlen kultischer Betätigung ist das besonders Eigentümliche am ursprünglichen Buddhismus, sondern die innere Struktur der religiösen Bewußtseinsstellung selbst.

Indes nun macht doch Leuba den ernstlichen Versuch, seine Position psychologisch zu fundamentieren. Gerade dieser Versuch ist für seine ganze Behandlung des Religionsproblems charakteristisch. Dieser Versuch ist auch zweifellos beachtenswert und enthält wertvolle Momente. Aber ebenso zweifellos ist auch meines Erachtens, daß er als ganzer nicht haltbar ist und daher auch das nötige Fundament für die Position Leubas nicht liefert.

Leuba will für die gesamte menschliche Lebensbetätigung und Lebensführung drei Hauptformen oder Haupttypen menschlichen

Verhaltens unterschieden wissen. Denn in dreifach verschiedenartiger Weise suche der Mensch mit den Kräften, die ihn umgeben und auf die er angewiesen ist, fertig zu werden. Diese drei Formen des menschlichen Verhaltens bezeichnet Leuba als das mechanische, das koerzitive und das anthropopathische Verhalten. Was er unter diesen Ausdrücken versteht, macht er in sehr instruktiver Weise an folgendem Beispiel anschaulich. Der Heizer, der unten im Schiffsraum Kohlen auf das Feuer schaufelt, der ist mit seiner Beurteilung und seinem Verständnis der Heizkraft und ihrer Bedeutung für die Bewegung des Schiffes ein typischer Repräsentant des mechanischen Verhaltens. Er weiß erfahrungsmäßig, daß durch das Aufschaufeln von Kohlen das Arbeiten der Schiffsmaschine und infolgedessen die Fortbewegung des Schiffes bedingt ist. Wenn aber derselbe Heizer des Abends beim Kartenspiel andauernd Unglück hat und dann, um eine Wendung des Glücks herbeizuführen, aufspringt und rückwärts um den Tisch herumgeht, so repräsentiert er nun das koerzitive Verhalten. Wenn er schließlich in der Stunde höchster Gefahr auf seine Kniee fällt und in leidenschaftlichen Worten ein unsichtbares Wesen um Hilfe anfleht, so zeigt er den Typus des anthropopathischen Verhaltens. Das letztere umfaßt also auch die religiöse Betätigung, während das koerzitive Verhalten mit der magischen Betätigung geradezu identisch ist.

Das mechanische Verhalten unterscheidet sich demnach von dem anthropopathischen dadurch, daß es keinerlei Beziehung zu persönlichen vernunft- und gefühlbegabten Wesen voraussetzt oder einschließt. Drohungen und Versprechungen sind in seinem Bereich unwirksam. Wohl aber schließt das mechanische Verhalten eine gewisse praktische Kenntnis quantitativer Beziehungen zwischen Geschehnissen ein, die im Verhältnis von Ursache und Wirkung zu einander stehen.

Deshalb sieht Leuba in solchem mechanischen Verhalten das Vorstadium, ja geradezu das Anfangsstadium der Wissenschaft. Durch diese These ergänzt er die vorher erwähnte Ablehnung der Frazerschen Ansicht, daß Magie und Wissenschaft innerlich wesensverwandt seien.

Das magisch-koerzitive Verhalten aber unterscheidet sich nach der Betrachtung Leubas ebenso scharf von dem mechanischen wie von dem anthropopathischen. Vom ersteren durch die Gleichgültigkeit gegen quantitative Beziehungen zwischen Ursache und Wirkung, vom letzteren durch die Gleichgültigkeit gegen die Mittel persönlicher Beeinflussung. Das anthropopathische Verhalten selbst umfaßt aber, wie schon erwähnt, für Leuba ebensowohl die Beziehungen von Mensch zu Mensch, wie die Beziehungen des Menschen zu den von ihm geglaubten Göttern. Denn beide Mal sei die Gemütsverfassung des Menschen wesentlich gleicher Art.

Diese psychologische Grundlegung Leubas enthält nun — zumal in ihrer näheren Ausführung — gewiß bedeutsame und wertvolle Momente. Dahin rechne ich vor allem die eingehendere Erörterung über das mechanische Verhalten, die in weitem Umfange und in vielfach glücklicher Weise Untersuchungen und Ergebnisse der Tierpsychologie heranzieht. Leuba verdeutlicht nämlich die Eigenart des mechanischen Verhaltens

an gewissen Höchstleistungen tierischer Intelligenz. Das Hauptbeispiel, mit dem er hier operiert — die Art, wie Tiere (z.B. Hunde und Katzen) aus einem Käfig oder einem geschlossenen Raum zu entkommen lernen — erinnert sehr lebhaft an die scharfsinnige Ausführung Wundts über dasselbe Problem in seinen Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele.[6]) Vielfache blindlings angestellte Versuche und zufällig Erfolge, so argumentiert Leuba, führen allmählich zur Ausschaltung unwirksamer Bewegungen. Das ganze Verhalten läßt sich daher für die wissenschaftliche Beurteilung als „Versuchs- und Irrtums-Methode" (trial and error method) kennzeichnen. Die gleiche Grundstruktur trägt nun aber nach Leuba auch das anthropopathische Verhalten, soweit es sich auf Menschen erstreckt. Demnach ist das mechanische Verhalten und die erste Untergruppe des anthropopathischen Verhaltens bereits bei den Tieren, wenigstens bei den höheren Tieren, zu finden. Diese beiden Kategorien stellen also das gemeinsame Gut des seelischen Lebens der Menschen und Tiere dar.

Koerzitives Verhalten und anthropopathisches Verhalten religiöser Art erkennt dagegen Leuba den Tieren *nicht* zu. Alle Behauptungen, die in dieser Richtung aufgestellt worden sind, werden von ihm als willkürliche oder mindestens unkritische Interpretationen des tierischen Seelenlebens zurückgewiesen. Die koerzitiv-magische und die religiöse Betätigung erfordern vielmehr höhere seelische Kräfte, als sie das Tier besitzt. Das Tier vermag weder diejenige Unabhängigkeit von dem augenblicklichen Erfolg seiner jeweiligen Betätigungen zu erreichen, die als Voraussetzung für alle Magie anzusehen ist; noch vermag das Tier ein anthropopathisches Verhalten gegenüber sinnlich nicht wahrgenommenen und nicht wahrzunehmenden Objekten aufzubringen, jedenfalls nicht ein solches, das für seine gesamte Lebenshaltung Bedeutung gewinnt. *Magie und Religion sind also dem Menschen eigentümlich, sie sind die spezifisch menschlichen Verhaltungsweisen.*

Ich habe mich absichtlich bemüht, in diesem kurzen Überblick über die psychologische Grundlegung Leubas die berechtigten und wertvollen Momente derselben stark hervortreten zu lassen. Aber darüber dürfen nun doch auch ihre Mängel und Schwächen nicht übersehen werden. So geistvoll und vielfach förderlich die besprochene Dreiteilung der menschlichen Verhaltungsweisen ist, wirklich befriedigend ist sie nicht. Sie ist vielmehr letztlich eine bloße Konstruktion. Und selbst diese Konstruktion vermag die inneren Widersprüche und die Unzulänglichkeit der Leubaschen Gesamtposition nur oberflächlich zu verdecken. Die Typen des koerzitiven und des anthropopathischen Verhaltens sind — genau genommen — lediglich vorweggenommene terminologische oder begriffliche Formulierungen der religionsphilosophischen Stellungnahme Leubas. Die Gliederung der dritten Kategorie in die beiden Untertypen des nicht-religiösen und des religiösen anthropopathischen Verhaltens zeigt das aufs evidenteste. Denn diese Gliederung beruht auf reiner Willkür. Daß das seelische Verhalten beide

[6]) Vgl. a. a. O., 2. Aufl., 1892, S. 381 ff.

Mal wesentlich gleicher Art sei, ist bloße petitio principii. Und wie unberechtigt diese ist, läßt auch der Schematismus Leubas noch deutlich genug erkennen. Das Verhältnis der Typen zu einander muß unter der Hand vollständig verschoben werden, damit die beabsichtigte Theorie mit der psychologischen Grundlegung wirklich zusammenstimmt. Die Unterscheidung von „drei Typen menschlichen Verhaltens" müßte doch konsequenterweise die ausschlaggebende Differenz eben zwischen den drei Haupttypen bestehen lassen. Anstatt dessen aber wird schließlich der erste Untertypus der dritten Kategorie (das nicht-religiöse anthropopathische Verhalten) mit dem ersten Haupttypus (dem mechanischen Verhalten) zusammengestellt, und anderseits der zweite Haupttypus (das koerzitive Verhalten) mit dem zweiten Untertypus der dritten Kategorie (dem anthropopathischen Verhalten religiöser Art). Diese Umordung ist zwar ihrerseits relativ berechtigt. Aber sie beweist gerade deshalb, daß die übergreifende Einteilung unzureichend, weil letztlich willkürlich ist.

Es ist gewiß erfreulich und aller Beachtung wert, daß Leuba eine *scharfe und sichere Unterscheidung zwischen Magie und Religion* erstrebt. Aber diese bedeutsame Tendenz seiner religionspsychologischen Arbeit kommt bei seiner eigenen Position nicht zu ihrem vollen Recht. Es muß zunächst das Beziehungs- und Verwandtschafts-Verhältnis von Magie und Religion herausgestellt und anerkannt werden, damit dann daraufhin um so sicherer die gleichwohl bestehende und letztlich entscheidende Differenz erfaßt und zur Geltung gebracht werden kann.

Der Neuhellenismus Adolf Schafheitlins, ein moderner Religionsversuch.

Von **Mila Radakovic.**

Die Kulturkrise, in der wir leben und über die uns auch die gewaltigsten technischen Errungenschaften nicht hinwegtäuschen können, hat eine Fülle bisher gebundener Kräfte freigemacht. Zum ersten mal seit langem ist unser Ohr wieder hellhörig geworden für allerlei Untertöne im Denken, die ja vielleicht nie ganz geschwiegen haben, die aber überbraust worden sind von einer rauschenden Symphonie des Gelingens zum ersten Mal spüren wir einen veränderten Rythmus im Herzschlag des Lebens, zum ersten Mal schleicht der Zweifel um Weg und Ziel sich in unsere selbstsichere Gewißheit. Viele Jahrzehnte hindurch hat die Diesseitsphilosophie des Materialismus, der wir fast unbegrenzte Herrschaft über die Elemente und ihre Arbeitsmöglichkeiten verdanken, die Menschheit in einen Rausch des Könnens versetzt; denn was scheint uns, was ist uns heute, wo wir Raum und Zeit zu überbrücken vermögen unerreichbar? Die Erde ist unser geworden, Gegenwart und Zukunft — sollten wir da nicht leichtlich deß entbehren können, was darüber hinaus im Dämmer der Wünsche und Träume liegt? Umso mehr als eine materialistisch fundierte Entwicklungslehre und Psychologie all dieser Märchen Quelle in uns selbst nachzuweisen vermeinte.

Aber freilich gerade in diesem letzten Schritt, diesem Herunterholen aller Endzwecke aus der Überwelt in des Menschen eigenen Willensbereich, in dieser Verankerung auch des Geisteslebens im Grunde der materiellen Natur allein, barg sich eine Gefahr, die nur der Siegestaumel der ersten Jahre verschleiern konnte. Denn was den Menschen aus den Fesseln dieser Überwelt löste, wies ihn gleichzeitig aus dem einzigen Reich, in dem er unumschränkter Herr gewesen war — aus der intelligiblen Welt. Durch die Verneinung einer selbständigen, nur den eigenen Gesetzen untergeordneten Ideenwelt, deren Gewalten über der Gesamtheit weben, ob sie schon Ursprung und Kraft aus dem Denken der einzelnen nehmen, durch diese Leugnung eines Vernunftreiches, war das Menschenleben zur Gänze in den Naturverlauf eingefügt worden und damit aus seiner Einzigartigkeit zu einem Stäubchen im Weltgeschehen herabgedrückt. Nicht größer und selbstherrlicher — wie es anfangs schien —, sondern sehr viel kleiner, hat diese Loslösung den Menschen gemacht, denn ein Produkt von Vererbung und Umgebung, hat er nun jeden schöpferischen Eigenwert verloren und mußte unfähig werden, aus sich heraus Ziele für sein Dasein zu finden. Eine Entwicklung aber, die nicht Entwicklung zu Etwas ist, bleibt ein Widerspruch und verneint sich selbst. Und ebensowenig als die Naturwissenschaft von heute irgendwelchen wesenhaften Kern des Daseins, irgend ein Wohin aufzudecken vermochte, weil es ihr versagt blieb, den Weg aus dem Reiche der Animalität in das Reich der Zwecke zu finden, ebenso wenig konnten dies Technik und angewandtes Wissen. Sie haben uns zwar zu unerhörter Herrschaft über die Außenwelt geführt, aber dieser Herrschaft fehlt das Ziel, und im Grunde sind wir, wie Morris sagt, Sklaven der Ungeheuer geworden, die unsere eigene Schöpferkraft geboren hat. Über den Mitteln zum Leben ist uns dieses selbst abhanden gekommen.

Nietzsche war der erste, der in einer Zeit der stolzesten äußeren Erfolge auf diesen inneren Unwert unserer Zivilisation, ihr Versagen im Endzweck, ihre Unfähigkeit dem Leben Sinn und Ziel zu geben, hingewiesen hat. Unserer Kulturseligkeit, unserem Rausch irdischen Behagens hat er Gedanken anderer Art entgegengeworfen und damit die Bahn zu einer religiöseren Wertung des Daseins frei gemacht. Der große Gottsucher, der er selbst in seinem bittersten Atheismus noch war, hat eben mit jeder Faser seines Wesens nach einer wahreren Erfüllung des Seins gerungen, als sie Bildung, Wissen und Können je zu geben vermögen. Und vielfach antwortet ihm heute das Echo. Jenen letzten, unentbehrlichen Schritt in die Metaphysik aber, den er lange nicht zu tun wagte, — denn er war keine aufbauende Natur — und den der Tod ihm dann verwehrte, den versuchen jetzt auf allerlei Pfaden die Nach-ihm-gekommen. —

Im Grunde genommen gibt es nur zwei solcher Pfade und alle Nebenwege, so reizvoll sie zu Zeiten auch sind, münden doch früher oder später in einen oder den anderen; an ihrem Kreuzweg allein scheiden sich die Geister. Die erste und wahrscheinlich auch älteste Art zum Daseinsproblem Stellung zu nehmen, geht vom All, von der Welt außer uns aus, sie hält an der essentiellen Scheidung von Ich und Nichtich fest, mag sie es auch

immerhin in den Gesamtorganismus einordnen. Die zweite aber sieht von den Erlebnissen eben dieses Ichs aus in die Welt und gibt ihr von sich aus Sein und Wert. Beide haben sich in vielfältigen Formen im Laufe der Zeit verkörpert, ohne doch je ihren Ursprung, ihre Zugehörigkeit zu dem einen oder dem anderen Quellgebiet verleugnen zu können. So haben wir auf der einen Seite die Antike bis herab zur Renaissance, bis herüber zum modernen Materialismus und Monismus unserer Weltanschauung von heute, — auf der anderen den metaphysischen Idealismus aller Arten, aber auch die uralten Erlösungsreligionen, Christentum und Buddhismus, samt ihren Wurzelschößlingen, Mystik und Theosophie.

Bei dieser zweiten Form der Weltbetrachtung steht der Mensch und seine Innenwelt so sehr im Herzen aller Dinge, macht sein Erfahren, sein Erleben so völlig den Kern jedes Geschehens aus, fühlt sein geistig Teil sich so ganz als die Seele, als das einzig Wesenhafte ringsum, daß der große Mystiker Eckhard sagen konnte „wäre ich nicht, so wäre auch Gott nicht", damit der gesamten Schöpfung Transszendenz und Gott selbst im eigenen Erleben auflösend und auslöschend. Von sich aus erschließt in dieser Weltanschauung die Menschenseele das All, von sich aus wertet sie es, sie allein gibt dem Leben Sinn und Ziel, denn sie weiß sich als das Leben. Wir stehen hier vor der organischen Einheit des Persönlichen und des Überpersönlichen.

Dies bedingt notwendigerweise eine eigenartige Stellung zur Außenwelt. Entweder wird sie wie bei den Indern, bei Schopenhauer und Deußen als ein Trug der Sinne erkannt, ein Schleier, der das all-eine Sein als Vielfaches erscheinen läßt; oder aber die Seele fühlt sich als wesensverwandten Ausfluß dessen, was im Innersten die Welt bewegt, sei es nun, daß diese Blutsverwandtschaft sich in das Gleichnis der Gotteskindschaft, des religiösen Pantheismus oder der letzten Gedanken Kants verhüllt. Immer taucht neben der äußeren sichtbaren eine zweite unsichtbare Wirklichkeit auf, die der vergänglichen Welt des Scheins gegenüber das eigentliche bleibende und ewige Sein vertritt; in sie ist der Mensch kraft seines ihm allein eigenen Teils, seiner Seele, hineingeboren, in ihr lebt er wahrhaftig, aus ihr schöpft er seines Daseins Berechtigung und seines Daseins Richtlinien.

Ganz anders bei der Antike und den ihren nahen Weltanschauungen. Für sie alle ist, wie Stepphun sagt, nicht die Ineinsfühlung sondern im Gegenteil die Unabhängigkeit des Erkenntnisobjektes vom Subjekt und eine gewisse Passivität des Erkenntnisprozesses charakteristisch. Das heißt, der Mensch tritt wohl mit den Dingen ringsum in Wechselwirkung, er sucht auch sein eigenes Leben aus dem Leben da draußen zu bereichern, immer aber bleibt ihm all dies ein Gegenständliches, das man wohl in seinem Andersein erkennt, beurteilt, bewertet, das man aber nicht selbst erlebt. Es ist mit einem Wort die Stellung des Denkers zu seinem Objekt, des Künstlers zu seinem Stoff, des Wirkenden zu der von ihm geformten Umgebung, nie aber ein Verfließen der begrenzenden Schranken im Allgleichen, nie ein Hintantreten des Sichtbaren vor einem Unsichtbaren, der greifbaren Welt vor einer jenseitigen. Diese Außenwelt nun — zu der immerhin auch das eigene Ich gerechnet werden mag — zu verstehen, nachzubilden,

setzt die fragliche Denkweise ihre ganze Kraft, vor allem aber ihre ganze Gestaltungskraft ein, denn es ist klar, daß Gestalt und Form dort eine wesentlich andere Bedeutung haben müssen, wo sich das Erkennen auf die sichtbare Ordnung der Dinge, ihre Gesetzmäßigkeit, den Rythmus ihres Geschehens richtet, als wo die mehr oder weniger unanschaulichen Regungen des Innenlebens, seine bildlose Gefühlswelt, seine nur dem Gleichnis zugänglichen Gedanken in Frage kommen. Deshalb tritt bei den Griechen — auch abgesehen von ihrer plastischen Begabung — das künstlerische Element in den Vordergrund und gibt ihren Mythen wie ihrer Philosophie Anschaulichkeit, indes unsere Zeit, die ja eine ganz ähnlich objektivierende Stellung zum All einnimmt, ihre Gestaltungskraft an die großen Gebilde in Technik, Staat und Wissenschaft setzt und den Kosmos im Bilde der schaffenden Naturgesetze schaut.

Das also sind die beiden möglichen Wege, deren einen jede Weltanschauung gehen muß. Welcher wird voraussichtlich der unsere sein? Nun, so viel ist sicher, daß die Hochflut objektivierender Auffassung, die uns das letzte Menschenalter gebracht hat, wie jede Flut — auch im Geistesleben — langsam zurückzuebben beginnt. Und es gibt allerlei Anzeichen, daß neue Kräfte am Werk sind, um sich ein wesentlich verändertes Weltbild zu formen. Vor allem versucht der Materialismus selbst höhere Gesichtspunkte zu gewinnen, wie man aus den unklaren, stark ins Religiöse hinübergleitenden Strömungen im heutigen Monismus sieht, die in Wahrheit eigentlich verschleierte Rückzugsgefechte sind, letzte Versuche mit Wünschen, Sehnsüchten und Gefühlen zu paktieren, für die auf dem Boden des Materialismus, streng genommen, keinerlei Raum ist. Dann regt sich aber auch in der wissenschaftlichen Philosophie ein lange totgeglaubter metaphysischer Zug — Bergson, Eucken, James sind ebenso viele Zeugen für das Gesagte. Und sehr viel charakteristischer, weil sehr viel unbefangener noch, machen sich diese neuen Gedankenreihen im Alltagsleben geltend. Eine Menge einzelner, in unserer nüchternen Zeit seltsam fremd und unverständlich anmutender Erscheinungen lassen sich nur begreifen, wenn man in ihnen ein tastendes Verlegen des Schwerpunktes ins Übersinnliche sieht. Die theosophischen Bruderschaften z.B., die Mystik des Gesundbetens, das Vordringen des Buddhismus, ja selbst das Aufflammen der Gemeinschaftsbewegung, wie ein gut Teil des innerlich motivierten Modernismus entspringen diesem heißen Verlangen, hinter der sichtbaren Welt ein Wertvolleres, ein Etwas zu finden, das nicht von dieser Welt ist. Ja selbst der Streit, der heute das Gefüge unserer Kirchen zu sprengen droht, stammt sehr viel weniger aus dem Freiheitsgefühl der Gebundenen, als er ein Zeichen ist für die Müde und Unseligkeit der zu Ende gehenden Diesseitsphilosophie. Denn es sind Einlaßbegehrende, die heute so ungestüm an den Türen pochen.

In Schafheitlins Religionsphilosophie nun begegnen wir einem interessanten Versuch, alle diese Wünsche und sich kreuzenden Forderungen in eigenartiger Weise zu gestalten. Durch seine Doppelbeziehung sowohl zur Antike wie zu unseren neuerwachten metaphysischen Regungen wirft

er ein Streiflicht auf die Besonderheiten unserer religiösen Lage und — vielleicht — auch auf die Richtung, in der die Lösung der Schwierigkeiten liegen dürfte. Er selbst nennt seine Anschauung zwar Neu-Hellenismus, doch könnte dies höchstens in dem Sinne gelten, in welchem man Goethe den großen Heiden genannt hat; denn in Wahrheit ist das transszendente Element in seiner Arbeit viel zu überwiegend, als daß man einfach von einem Wiederaufleben antiker Art sprechen könnte.

Schafheitlin ist 1852 als Sohn eines Kaufmannes aus Konstanz in Pernambuko geboren — die Familie stammt aus dem Höhgau — und war als solcher anfangs zum gleichen Beruf bestimmt. Aber künstlerische Neigungen und ein unwiderstehlicher Drang, das Leben in seinen Tiefen auszuschöpfen, haben ihn früh aus den Bahnen des Erwerbs in die des Schauens gerissen. So lebt er nun, arm an allem Irdischen und doch unendlich reich in den Träumen seines Geistes und dem, was der Süden ihm ungefragt an Schönheit zu Füßen legt, seit Jahren in Anacapri. In mancher Hinsicht mag man diesen Werdegang beklagen, weil er in ein Werk des Gedankens allzuviel aus der Gefühlswelt des Schöpfers hineingetragen hat, vor allem aber, weil er zu tief in die Irrwege persönlichen Sichgenügens und zu weit von jeder Möglichkeit des Wirkens ins Weite führen mußte. Vielleicht müssen wir aber von höherem Gesichtspunkte aus diesen Schaden mit in Kauf nehmen, sind doch auch Schopenhauer, Hartmann und Spinoza nicht von der Schulseite aus zur Philosophie gekommen — und aus guten Gründen. Es finden sich nämlich fast in jedem Gedankensystem widerstreitende Elemente, die nur von der Kraft der schaffenden Persönlichkeit zum Zusammenschluß gezwungen werden, die aber dann freilich unter den Händen nachgeborener Kritiker wieder auseinanderfallen. Ein Philosoph von Fach aber, der durch das Wissen ungezählter Generationen geschritten ist, kann sich jene Unbefangenheit nicht bewahren, die Lebensbedingung einer jeden echten Schöpfung ist; denn diese geht, wie alles Werden, in den dunklen, unterbewußten Tiefen der Individualität vor sich, ihr kann das Handwerkzeug des Lexikons ebensowenig dienen, wie irgend einem anderen schaffenden Künstler.

So ist denn auch Adolf Schafheitlins in der Aphorismenreihe seines Demiurgos niedergelegte Philosophie kein Werk von strenger Folgerichtigkeit, näher betrachtet, klaffen vielmehr überall Risse im Gemäuer und die Verklammerung der Ideenbruchstücke ist oft nur lose, aber der Werkmeister, der dahinter steht, hat doch jedem einzelnen Teil seinen Stempel aufgedrückt und einen Bau von seltsamem Reiz geschaffen. Verschiedener Zeiten Träume sprechen aus ihm, aber auch ein einiger Wille. Wir stehen hier eben vor dem eigenartigen, selbstgedachten Versuch, eine Brücke zu schlagen von der Sinnenfreude der Antike, ihrer Andacht vor aller Erdenform, herüber zu einem übersinnlichen Etwas in uns, das die Grenzen von Raum und Zeit zu überdauern, zu verneinen im Stande wäre. Dieses Problem ist ja notwendigerweise ein Ding voll innerer Widersprüche, aber doch wohl gerade jenes Ding, nach dem auf irgendwelchem Wege das ganze Sehnen unserer Zeit strebt.

Als das stärkste Element in Schafheitlins Veranlagung und damit auch als letzte Wurzel seiner Weltanschauung — denn jede echte Philosophie ist durch die Eigenart ihres Schöpfers vorausbestimmt und darum nicht minder ungewollt und nicht minder unabwendbar als das Schicksal — läßt sich wohl seine ganz antike Freude am Bilden und Schaffen aufzeigen. Und daneben die tiefe Genußfähigkeit gegenüber aller Schönheit, ja gegenüber allem Gewordenen Deutlicher vielleicht als die meisten Menschen ist er sich nämlich jener freischöpferischen, jener ursprünglichen, gottgleichen Kraft bewußt, die einstmals das „Es werde" sprach. Dieses Gefühl aber bedingt allerlei. Vorab den ausgeprägt männlichen Zug seiner Philosophie, das tatkräftige, lebensfrohe, man möchte fast sagen, gewissenlose Element in ihr; denn nicht der Handelnde, nur der Betrachtende hat Gewissen. Schafheitlin aber erkennt dem Handeln gegenüber nur widerwillig die Schranken der Moral an, insoferne als sie Hemmnisse für jedes freischöpferische Tun sind. Sein einziges sittliches Gebot lautet daher auch: Handle schöpferisch, aber sei nicht hart ohne Not. Also eine so individuelle Moral, daß man wohl sagen kann, sie sei völlig in die Natur des einzelnen verlegt.

Trotz der Wendung ins Positiv-Schöpferische und trotz des mildernden Zusatzes begegnet er sich hier ganz und gar mit Nietzsches Willen zur Macht, da für Beide die Entwicklung der Moral in der Richtlinie der naturgegebenen Anlage liegt. Auch teilt er mit ihm die, bei dieser Annahme unerläßliche, Scheidung der Menschen in Herren- und Dienerrassen. Und er würde logisch genommen sich auch mit dem Herrenzug in unserer modernen Zivilisation begegnen müssen, wenn ihm hier nicht das unkünstlerische Moment in ihr, ihre vielen häßlichen Begleiterscheinungen widerstrebten. Denn im Grunde ist es eine nicht minder gewaltige Willens- und Schaffenskraft, die die großen Eroberer der Technik und Wissenschaft an ihre Ideen und Gebilde setzen wie der griechische Künstler an seinen Zeus von Otricoli oder Alexander an seinen Perserzug; und auch die aristokratische Gleichgültigkeit gegenüber dem Lebensglück der für unsere Kultur notwendigen Vielen müßte Jemand verständlich scheinen, der zu der Sklavenfrage den antiken Standpunkt einnimmt. In diesem seinem instinktiven Widerstand gegen die moderne Ausgestaltung seines ethischen Prinzipes zeigt es sich aber, daß seine Moralregel denn doch nicht so ganz ohne inhaltliche Bestimmung ist, wie sie zu sein vorgiebt, vielmehr soll das zu Schaffende groß, gut und schön sein. Es entnimmt seine Farbe also eigentlich doch von der alten Moral; denn im Schöpferischen allein liegt das Schöne, Gute und Große nur dann, wenn wir, und so weit wir es dem Leben, der Urkraft selbst immanent sein lassen.

Tatsächlich läßt sich dieser Gedanke nicht völlig abweisen, vielmehr verleiht die schöpferische Kraft nicht allein der Menschennatur ihren Wert, sondern sie bildet auch den Kern des Alls. Damit geht Schafheitlin über Nietzsches individuell gedachten Willen zur Macht hinaus, z.T. aber auch über Schopenhauers Willen als Ding an sich, insoferne er die schöpferische Begier geradezu als das metaphysische Etwas, als den bewußten — nicht blinden — Grund alles Seins erklärt. Als solcher lebt und webt im

All, dasselbe erfüllend und ausmachend, eine geistige Kraft, die er als Νοῦς, als Weltenbaumeister, als Demiurgos, Schöpfer und Geschöpf zugleich bezeichnet.

Er läßt es hierbei völlig unentschieden, in welcher Form diese Kraft zu denken sei, da alle Symbole der Persönlichkeit sie zu vermenschlichen drohen, und andererseits der Künstler in ihm doch notwendig nach einer anschaulichen Gestaltung ringt. Und nicht allein der Künstler, sondern im Grunde genommen, auch der Denker; denn vielfach und manchenorts läßt er Liebe und Weisheit im Verhältnis des Alls zum Menschen walten, vielfach lehnt er Zufall und blindes Walten, vielfach das Unbewußte als letztes Ziel ab, vielfach spricht er von der immanenten Weisheit der Dinge. Ja er faßt Leben und Sein als Höherentwicklung, als allmählige Vereinigung mit der Gottheit auf und fordert deshalb die individuelle und zeitliche Unsterblichkeit des einzelnen bis zu seiner Reife. Um so undenkbarer wäre es, daß er dann schließlich das Letzte, Höchste unter sich ins Unbewußte verlegen sollte. Man darf also wohl annehmen, daß es nur gewisse dogmatische Vorurteile der Zeit sind, die ihn daran hindern die Schlußfolgerung aus seinen Gedanken zu ziehen und das All — id est Gott — als bewußte Persönlichkeit zu fassen. Wir möchten diesen Bedenken gegenüber an Simmels Ausspruch erinnern: „der Begriff Gottes wird durch das Persönlichsein nicht vermenschlicht, dies bezeichnet vielmehr gerade das, woran der Mensch nicht heran reicht, die absolute Verknüpftheit und Selbstgenugsamkeit des ganzen Daseinsgehaltes".

Noch ein anderer Bestandteil von Schafheitlins Lehre zwingt übrigens zu diesem Ausbau seiner Gedanken. Er gesellt nämlich dem All als letzten Beweggrund für die Emanation den Schmerz zu. Ausgehend von dem unleugbaren Anteil, den Schmerz und Not an allem irdischen Handeln und damit auch an allem irdischen Fortschritt nehmen, läßt er auch die Welt aus dem schmerzvollen Schöpferdrang des Weltgeistes hervorgehen und gewinnt dadurch nicht nur den für jedes Geschehen notwendigen Erreger, die Endursache, sondern gleichzeitig noch ein zweites. Denn dadurch wird der Schmerz, diese uralte Schwierigkeit jeder Theodizee, dieser ewige Angriffspunkt gegenüber einem allgütigen Gott, als notwendig in das Weltgeschehen miteinbezogen, er wird sozusagen geheiligt und aus einem Übel zu einer aktiven Weltpotenz gemacht.

Dieser Gedanke, dem Schmerz eine glückfördernde Rolle in der Entwicklung anzuweisen, ist eine an sich nicht gering anzuschlagende Idee, und ein seltsames Zusammentreffen fügt es, daß Max Maurenbrecher in seinem eben erschienenen „Leid" dem gleichen Gedanken Ausdruck gibt. Auch ihm ist das Leid nichts anderes als die Vorbedingung für schaffende Kraft und wachsenden Willen, in deren Betätigung — ohne allen weiteren Endzweck — Ziel und Erfüllung des Lebens zu liegen hätte — eine jener Religionen, die wie auch Horneffers Schöpfung, von allem Weltzweck des Geschehens abstrahieren und den Sinn alles Lebens, Leidens und sich Freuens einzig in den Genuß eben dieser heroischen und erhabenen Lustgefühle, das Bewußtsein der eigenen Stärke verlegen. Darum auch notwendigerweise eine Religion des streng genommen Einzigen.

Soweit nun, den Schmerz und seine mannhafte Überwindung als Schluß alles Erkennens zu sehen, geht Schafheitlin nicht, aber dennoch beseitigt er durch die Ewigkeitsfassung, die er dem Gedanken gibt, jeden vernünftigen Sinn der Welt. Denn wenn er Demiurgos in unbewußtem Schöpferdrang wie Kronos Welten um Welten gebären und wieder verschlingen läßt, so tritt an Stelle des von ihm selbst betonten Empor ein Kreislauf ohne eigenen Sinn. Vielmehr müßte auch für das All, auch für Demiurgos, die Möglichkeit bestehen, dem Rad der Zeit zu entfliehen und der Bande des Lebenswillens ledig zu werden. Hinter der Welt des Werdens müßte sich — wie bei Schopenhauer — jenes unfaßbare, übervernünftige, namenlose Reich seines Sehnens auftun, „aus der sinnlosen Qual eines Willens, dessen Fluch Endlosigkeit heißt", müßte sich ein Gebiet ewiger Werte, eine vollkommene Welt erheben, die dann als der Schöpfung und ihres Schöpfers endliche Selbstverklärung erscheinen würde. Damit erst — und Schafheitlins Konzeption fordert diese Ergänzung als notwendiges Bestandstück — würde der Neuhellenismus zu einer lebenbringenden Religion für Alle, während er ohne sie an einem inneren Widerspruch krankt. — Nebenbei bemerkt, drängt übrigens die Einführung des Schmerzes in den Weltgrund selbst — die weder Maurenbrecher, noch die Alten, noch Schiller vollziehen — dazu, diesen Weltgrund bewußt zu denken. Jeder Schmerz ist nämlich Bewußtseinsphänomen und verlangt ein Etwas, das ihn zu empfinden fähig ist.

Der Gedanke einer alldurchflutenden sich ewig bezeugenden Schöpferkraft könnte Schafheitlin dem Naturkult des modernen Monismus verwandt erscheinen lassen, weil auch dieser eine ans Religiöse streifende Verehrung der dunklen Zeugungsgewalten aufweist. Während aber dem Monismus in seiner heutigen Gestalt ein Versinken und Vergehen der Persönlichkeit im Allgemeinen droht, bleibt für Schafheitlin die Schranke der lebendigen Form zwischen Ich und Nicht-ich stets erhalten — „und keine Zeit und keine Macht zerstückelt geprägte Form, die lebend sich entwickelt." Nicht die innere geistige Verwandtschaft, die die Grenzen zwischen allem fließend erhält, spürt er heraus, sondern einzig und allein die Verwandtschaft des Lebens selbst, das heißt des Schöpferischen. Diese wohnt ja freilich allem inne, sie gibt aber auch allem und jedem einzelnen das Gesetz seines Werdens, kraft dessen er eben eine Einzelnes, keinem anderen gleichendes, mit keinem anderen vertauschbares ist und bleibt. Deshalb steht ihm die Schöpfung als etwas heiliges, in jedem Teil aus eigenem Recht Gewordenes, nur ihrer eigenen Triebkraft Gehorchendes gegenüber, indeß sie dem Materialismus als toter Stoff zu seinen naturfremden Zwecken dient. Die Annahme einer Lebenskraft, die sich in jedem Organismus zielsicher und als dessen selbsttätig formendes Zentrum offenbart, reißt eben eine tiefe Kluft zwischen ihm und der ihm sonst so verwandten Diesseitsphilosophie. Denn dadurch wird jedes einzelne aus der Sphäre einer zufälligen Vereinigung von Atom und Molekül in eine gewollte Wesensart gehoben und zum Resultat einer ihm innewohnenden, notwendig immateriell zu denkenden Kraft gemacht.

Wir begegnen Ansätzen zu dieser veränderten Art des Denkens mehrfach im heutigen Leben, ganz besonders auch innerhalb der Naturwissenschaften. Hier wirbt z.B. der Neovitalismus sehr lebhaft für den Gedanken einer inneren Teleologie; die Pflanzenphysiologie, von Francé und Haberland vertreten, zeigt wie die Anpassungsvorgänge auch dort nirgends auf das Spiel von Reiz und Reflex allein zurückführbar sind, sondern ein Mehr verlangen. Die Naturschutzbestrebungen verteidigen den Eigenwert alles Lebenden gegenüber seinem Nutzwert; und innerhalb der Menschheit selbst regen sich der Widerstände genug, um im Kampf gegen die gleichmachenden Tendenzen unserer sogenannten Zivilisation, den Anspruch jeder einzelnen Seele auf eigenes Leben, eigenes Glück durchzusetzen. Mit all diesen individualistisch gerichteten Kräften hat Schafheitlins Philosophie Anknüpfungspunkte, am meisten aber wohl mit dem echten Christentum, insoferne dieses als erstes den unermeßlichen Wert der Einzelseele aufstellte.

Auch in der Unsterblichkeitsfrage, die damit Hand in Hand geht, würde es ihm nächstverwandt sein, wenn nicht der Gedanke einer leibfreien Auferstehung — als einer Verachtung des Körperlichen mit seiner Schönheit — für den in Hellenismus Getauchten unerträglich wäre. Wie dem Christentum und allen Weltanschauungen, die über das Zeitliche hinaus zu einem zeitlos-ewigen Lebensgehalt kommen wollen, ist nämlich die Unsterblichkeitsfrage auch für Schafheitlin der springende Punkt. Vielfach und in immer neuen Wendungen kommt er auf dies Moment einer notwendigen, wenn auch nicht unbedingt ewigen, Fortdauer zurück; begreiflicherweise, denn nur zu deutlich fühlt er in sich jenes Etwas, das nicht von dieser Welt ist, und das darum mit dem Untergang der jeweiligen Lebensform nicht mitvergehen kann. Es ist das alte, im tiefsten Innern der Menschenbrust begründete, nur gelegentlich anders instrumentierte Lied, dem Schopenhauer den Ausdruck gegeben hat: — „wie kann man nur beim Anblick des Todes vermeinen, hier werde ein Ding zu Nichts? Daß vielmehr nur eine Erscheinung in der Zeit, dieser Form aller Erscheinungen ihr Ende findet, ohne daß das Ding an sich selbst dadurch angefochten werde, ist eine unmittelbare, intuitive Erkenntnis jedes Menschen. Jeder fühlt, daß er etwas anderes ist als ein von einem anderen einst aus Nichts geschaffenes Wesen. Daraus entsteht ihm die Zuversicht, daß der Tod wohl seinem Leben, jedoch nicht seinem Dasein ein Ende machen kann." Und auch Schafheitlin erwächst aus diesem Lebensgefühl — unterstützt durch Forderungen der Gerechtigkeit, die ja immer aufs Jenseits rekurrieren muß — die Gewißheit der Weiterexistenz nach dem irdischen Tode. Nur nimmt dieser Jenseitsgedanke bei ihm die Form an, welche Hartmann übersinnlichen Materialismus genannt hat. Schafheitlin strebt nämlich nicht, oder doch nicht vorerst, die Vergeistigung, das Verfließen im Urgrund an, sondern eine Wiederverkörperung in irgend welcher, wenn auch erhöhten irdischen Form — eine Fortdauer der „süßen Gewohnheit des Daseins" auf fernen Sternen. Man wird durch Ursprung wie Art dieser Jenseitsphantasien lebhaft an Goethe gemahnt. Auch diesem erwuchs aus dem Gefühl der eigenen Schöpferkraft die Überzeugung der Fortdauer, ja er fordert sie vom

Schicksal wie Schafheitlin sie fordert, wenn er sagt: „Wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag."

Der Menschengeist hat sich für diese Zukunftsträume, denen freilich nur subjektive Gewißheit — zuweilen die stärkste von allen — zukommen darf, mannigfache Formen geprägt. Wir kennen das Schattenleben der alten Juden und Griechen, das kaum ein Leben, eher ein Leid zu nennen ist; wir kennen das Zurückfluten ins All, wie es der Pantheismus als Grenzgebiet des Unsterblichkeitsgedankens kennt, wo nur die Triebkraft überlebt, aber keine ihrer individuellen Formen. Wir kennen aber auch die Gedanken der individualistisch gerichteten Weltanschauungen, bei denen die Erhaltung der Persönlichkeitsform im Vordergrunde steht. So das Christentum mit seinem Himmel, seiner Hölle und dem tiefsinnigen Fegefeuergedanken, denen allen dreien die Jahrhunderte wechselnde bald ganz materialistische, bald rein geistige Hüllen gegeben haben. So den Islam mit seinen „Gärten durcheilt von Bächen", und die indische Metempsychosenlehre, die von Plato bis Lessing so vieler Menschen Herzen gefangen hat. In ganz vergeistigter Art finden wir die gleichen Ideen auch in den wundervoll feinsinnigen Phantasien Fechners und wieder nach der irdischen Seite verschoben in Goethes Träumen.

In einem Gespräch mit Falk, das wir hersetzen, weil es Schafheitlins Anschauung zur Gänze trifft, sagt Goethe: Alle Monaden sind von Natur so unverwüstlich, daß sie ihre Tätigkeit im Momente der Auflösung nicht einstellen, sondern noch in demselben Augenblick wieder fortsetzen. So scheiden sie nur aus den alten Verhältnissen, um auf der Stelle wieder neue einzugehen. — Jede Monade geht, wo sie hingehört, ins Wasser, in die Luft, ins Feuer, in die Sterne, ja, der geheime Zug, der sie hinführt, enthält zugleich das Geheimnis ihrer zukünftigen Bestimmung — so gut wie es Menschenplaneten gibt, kann es auch Fisch- und Vogelplaneten geben — ich zweifle gar nicht, daß dies Gespräch auf anderen Planeten viel höher, tiefer und verständiger gehalten werden kann.

Goethe nimmt also kosmische Möglichkeiten des Weiterlebens auf anderen Stufen an, und eben das ist es, worauf sich Schafheitlins Zukunftsgedanken richten. Auch er greift zu dem Gedanken der kosmischen Utopie, der ein Wiederaufleben in neuen und immer neuen Welten, mit neuen Erkenntnismöglichkeiten aber auch in immer tieferer Schönheit, weil zwar von jedem Erdenrest aber doch nicht von jeder Form befreit, in sich schließt. Was Simmel von der Seelenwanderung sagt, gilt auch von diesen Gedanken der kosmischen Utopie: der Instinkt für tiefgelegene Lebensbestimmtheiten kommt in ihr, wenn auch wunderlich und über jedes Wissen hinausliegend zur Äußerung.

Es ist übrigens interessant, daß nicht allein Goethe diese Gedanken teilt, sondern auch Lepsius in seinem Reich Christi, der gleichfalls an Stelle der übersinnlichen Welt den realen Kosmos und die Sternenwelt setzt. Es ist eben zu Zeiten und in manchen Naturen das Diesseitsmoment so stark,

daß die Wünsche selbst für den Zustand nach dem Tode irdische Gestalt annehmen und des Schleiers der Maja nicht entbehren mögen.

Ebenso zeitbedingt wie dieses Moment ist in der Konzeption Schafheitlins noch ein anderes: das Fehlen jedes Entwicklungsfaktors in den einzelnen Lebensformen. Bei den Indern liegt die Ursache der Seelenwanderung, um die es sich ja hier auch handelt, auf moralischem Gebiet und ihr Ziel, die endliche Vereinigung mit der Gottheit, ist an einen zu erringenden Fortschritt in der Erkenntnis gebunden. Bei Schafheitlin tritt aber beides in den Hintergrund, und man möchte fast denken seiner Monaden alleinige Bestimmung sei es „an den Freuden der Götter nur als ewig und freudig schaffende Geister teil zu nehmen." Sein Ich bleibt durchaus das „unerkannte Ich", jenes unbewußt-starke, von keiner Reflexion zermürbte und zerbrochene Willenszentrum.

Unsere Zeit mit ihrem Tatsachensinn, ihrer Betonung des Handelns und ebenso Schafheitlin und schließlich auch Goethe, scheuen sich eben einen Schritt zu tun, der durch Selbsterkenntnis und Selbstbetrachtung hindurch zur Zerfaserung des Ichs führt, sie vermeiden alle instinktmäßig den Blick in sich — es sind durchwegs naive, nicht sentimentalische Naturen. Denn von dem Augenblick an, wo durch Forschen und Reflexion im eigenen Innern aus dem einen Ich zwei geworden sind, verbraucht sich ein Teil der Lebenskraft im Kampfe dieser zwei Ich miteinander, der Mensch wird in diesem Ringen mit sich selbst zum Handeln unfähiger und für alles Außenwirken schwächer als dort, wo der Wille in seiner Gesamtheit und unberührt von jedem Zweifel, von jedem Zwiespalt zwischen Wollen, Können und Sollen sich auswirkt. Fraglos liegt die größere Stoßkraft des Wollens jenseits von Gut und Böse, eine Weltanschauung aber, die so viel ästhetische Momente enthält, wie die vorliegende, der die Ästhetik nahezu ein Ersatzmittel für Religion bedeutet, die muß notwendig auf das elementar Gewaltige den meisten Wert legen. Aus dieser psychologischen Voraussetzung heraus erklärt sich Schafheitlins und unserer Zeit Scheu vor jeder moralisierenden Auffassung des Lebens, es ist die Reaktion der ungebrochenen, ästhetisch empfindenden Natur gegen jeden Zwang, den ungeschickte Hände ihr jahrhundertelang angetan haben; denn ohne Zweifel zerbricht jede Reflexion — und ohne sie gibt es keine Moral — den naiven Willen im Menschen.

Für den einzelnen, in dem „die Grundgewißheit einer vornehmen Natur über sich selbst lebt" und der als Instinkt die Weisheit vergangener Generationen in sich trägt, mag Moral und Schönheit zusammenfallen, aber auch er steht eigentlich nicht losgelöst von aller Moral in der Welt, sondern sie ist nur in seine Natur eingegangen und zu einem unbewußten, aber darum umso triebkräftigeren Element seines Wesens geworden. Indeß wird er immer nur eine Ausnahme von der Regel bilden und deshalb verzichtet auch Schafheitlin auf die Allgemeingültigkeit seiner Religion und beschränkt sie als Geheimnis des Demiurgos auf wenige Ausgewählte. Er übersieht dabei, daß der Weg durch Selbsterkenntnis und Moral nicht notwendigerweise nur abwärts in Zwang und Knechtschaft führen muß, sondern

ebensowohl aufwärts in die selige „Freiheit der Kinder Gottes"; denn auch von der Moral gilt, was Fichte von der Schönheit sagt: „Jede Gestalt ist anzusehen als Begrenzung durch den benachbarten Körper, und sie ist anzusehen als Äußerung der inneren Kraft und Fülle des Körpers selbst. Wer der ersteren Ansicht nachgeht, der sieht nur verzerrte, gepreßte, ängstliche Formen, er sieht die Häßlichkeit. Wer der letzteren, der sieht kräftige Fülle der Natur, er sieht die Schönheit."

Etwas dieser Art mag Schafheitlin ja unklar vorschweben, wenn er in seiner kosmischen Utopie die Schönheit völlig an Stelle der Moral treten läßt; für die viel zu vielen dieser Erde aber, denen Natur und Umwelt das schöpferische, freie, schöne und weil schöne auch sittliche Wirken versagen, für diese — ja für diese sucht er Zuflucht gegen die trostlos häßliche Verödung des Materialismus in der Kirche. Und zwar in dem bildmäßigen, farbigen, lebensbejahenden heidnischen Christentum Roms. Denn seiner tiefreligiösen Natur steht die Erhaltung der Religion und ihre Notwendigkeit für jedes höhere Leben unumstößlich fest, nur soll es eine solche der Heilighaltung, nicht der Verleugnung des Lebens in seiner ursprünglichen Gestalt sein, eher, viel eher noch ein heller, freudiger Pantheismus als irgendwelche düstere Gesetzesreligion.

Fassen wir nun Schafheitlins Gedanken nochmals zusammen, so ergibt sich als Urgrund der Welt eine geistige, unpersönlich gedachte Potenz — Demiurgos — die vom Schöpferdrang beseelt, die Welt in immer neuen Spiegelungen aus sich entläßt. Als Emanationen des Demiurgos wohnt auch uns die gleiche Schöpferlust inne, darum gibt es nur zwei Gebote: wirke selbstschöpferisch und neige dich in Andacht vor allem Gewordenen, vor allen Kräften der Zeugung, vor aller Schönheit in Wald und Fels und Meer und Menschenleib. Erkenntnis des göttlichen Ursprungs in sich führt endlich zum Wiederaufleben innerhalb der kosmischen Utopie. Schafheitlin verknüpft hier also zwei Gedanken, die sich bis nun gegensätzlich genug entwickelt haben, nach deren Synthese aber auch unsere Zeit mit ihrem ganzen Sehnen strebt, denn wir alle wollen heute von der Erde nicht mehr lassen, deren volle Schönheit uns ins Herz scheint. Wir fühlen aber auch unser Heimatsrecht in jenem anderen Reich der Ideen, aus dem allein wir uns Sinn und Wert für dies Erdenleben holen können. Was wir eben so leidenschaftlich wie Schafheitlin suchen, das ist jene Weltanschauung, die es uns ermöglichen würde, sowohl Ja zu dieser Erde zu sagen, wie sie ist, als zu dem, was an Entwicklungsmöglichkeiten noch hinter dieser Erde liegt. In dieser tiefgehenden Übereinstimmung mit dem Sehnen, das die Besten unserer Zeit erfüllt, liegt der Wert von Schafheitlins Lebenswerk — er hat jenen Weg gewiesen, den die Zukunft wird gehen müssen, so oder so, wenn sie irgend ins Freie und nicht in Nacht und Verödung schreiten will.

Apologetisches.

Von Constantin von Zastrow.

Fr. W. Foerster: Autorität und Freiheit. Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche. Köselscher Verlag München und Kempten, 3 Aufl. 191 S.

Dr. Franz Meffert: Apologetische Vorträge. Herausgegeben vom Volksvereine für das katholische Deutschland. Dritter Band. 219 S. M.-Gladbach 1912, Volksvereinsverlag.

Ludwig Baur: Die Forderung einer Weiterbildung des Religion. M.-Gladbach 1912, Volksvereinsverlag. 106 S. 1,20 *M.*

Wobbermin: Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur heutigen Philosophie und Naturwissenschaft. 3. Tausend. Leipzig, Hinrichssche Buchhandlung 1911. 175 S. 2,50 *M.*

Reinhold Grundemann: 1. Der Monismus und die Bekämpfung desselben. 53 S. 2. Die Grenze des Übersinnlichen. 24 S. Leipzig 1911, Hinrichssche Buchhandlung. Je 60 ₰.

Wenn der Verfasser der folgenden Zeilen einer Aufforderung des Herausgebers folgt, als Laie seinen Eindruck von der Lektüre einiger apologetischer Schriften widerzugeben, um als einer von denen zu urteilen, für die solche Schriften bestimmt sind, so geschieht das nicht ohne Bedenken. Eine solche Meinungsäußerung muß sich darauf beschränken, unter Verzicht auf eine erschöpfende Würdigung des Gebotenen diejenigen Punkte zu erwähnen, an denen das Interesse dessen haftet, der als „Gebildeter" zwischen dem überlieferten Christenglauben und dem ihm mehr oder weniger feindlich widerstrebenden Geist der Moderne mitten inne steht und von den Einflüssen der streitenden Gegner hin und hergerissen wird, ohne festen Halt zu finden. Denn diese Verfassung ist die typische für die Mehrzahl der der Kirche entfremdeten, aber religiös interessierten Gebildeten.

Noch schwerer aber wiegt ein zweites Bedenken. Wir Protestanten sind gewöhnt, mit dem Worte vom allgemeinen Priestertum Recht und Pflicht jedes evangelischen Christenmenschen zur Bildung einer selbständigen religiösen Überzeugung zu begründen. Der Katholik sieht darin eine bedenkliche Laiendemokratie, die das Urteil über die schwersten und tiefsten Fragen des religiösen Lebens dem Dilettantismus und Impressionismus an Leuten ausliefert, denen Hetze und Hast ihres Berufslebens garnicht Zeit und Sammlung lassen, um auch die Kompetenz zu erwerben, die als Vorbedingung für die beanspruchte Autonomie des Individumus, gefordert werden müsse. Diesen Gedanken führt das Buch des katholikenfreundlichen Pädagogen Foerster, „Autorität und Freiheit", dem Leser eindringlich zum Bewußtsein. Mit seiner Forderung eines methodisch organisierten Zusammenwirkens von Traditon und Individualismus, wie es sich nur aus der jahrhundertealten Erfahrung der Kirche gewinnen lasse, schlägt der Verfasser gleichsam eine Brücke von der Position der konservativ gesinnten Protestanten zu der der römischen Kirche hinüber. Freilich weist die Richtung des Weges, den er mit solchen Gedanken anbahnt, auf jene unter Katholiken als selbstverständlich empfundene Überzeugung hin, daß die Kompetenzfrage nur durch die vom katholischen Dogma dem Papst und seinem Klerus zugewiesene Stellung eine beruhigende

Lösung erfahren. Und scheinbar unter der Einwirkung solcher Ideen zeichnet Foerster ein ungerecht entstelltes Bild von den Freiheitsbestrebungen, die er sein Autoritätsideal bedrohen sieht. In der protestantischen Theologie und ihren Grenzgebieten fehlt es ja nicht an dem methodischen und organisierten Zusammenarbeiten der durch Beherrschung des überlieferten Erfahrungsschatzes berufenen Sachkundigen. Für uns protestantische Laien aber ist die Betätigung eines Interesses für solche Fragen insofern methode- und traditionslos, als es meist dem Zufall überlassen ist, in welche der theologischen Strömungen unser Kahn gerät; und immer häufiger sieht man den armen Schiffer im Strudel der wider einander streitenden Meinungen bemüht, eines der beiden festen Ufer zu gewinnen, das des entschiedenen Materialismus oder das andere der festen kirchlichen Lehrtradition, wie sie am sichersten in der katholischen Kirche verbürgt erscheint.

Die Lektüre katholischer Apologetiker des Christentums pflegt von protestantischen Theologen nicht empfohlen zu werden. Leider! Denn die von keinem Geringerem als Adolf Harnack beklagte Kenntnis- und Verständnislosigkeit protestantischer Kreise für Wesen und Wert des katholischen Christentums müßte auch bei nur flüchtigem Einblick in die Werkstatt der katholischen Theologie der Einsicht weichen, daß drüben dieselben apologetischen Fragen auf der Tagesordnung stehen wie bei uns, daß die Lebensfrage der Religion heute nicht mehr der Streit zwischen Rom und Wittenberg, sondern der zwischen Tradition und Modernismus ist und daß es an der Zeit ist, die vom Evangelischen Bunde gepflegte Beurteilungsweise gegenüber Rom einer Revision zu unterziehen und sich der positiven Würdigung der konservativen und traditionalistischen Elemente im heutigen Christentum zuzuwenden, die in weiten Kreisen beider Konfessionen als der gemeinsame Grund des „alten Glaubens" geschätzt werden.

Ein Beispiel für das Gesagte sind die von Franz Meffert verfaßten, vom Volksverein für das katholische Deutschland herausgegebenen „apologetischen Vorträge". Sie wollen den Offenbarungscharakter des Alten Testaments gegen die neuen Hypothesen der Religionsvergleichung, das Evolutionismus, der natürlichen Religion und das Relativismus verteidigen. Hier kann der Laie nur, sich eigenen Urteils über die Fülle fachwissenschaftlicher Krontoversen enthaltend, mit Bewunderung wahrnehmen, wie die katholische Theologie hier, weit entfernt, sich auf kirchliche Lehrautorität zurückzuziehen, im weltlichen Kleide und mit modernster Waffenausrüstung den Gegnern auf ihr Gebiet folgt und ihnen mit hellen Gründen der Wissenschaft, Logik und Vernunft entgegentritt. Ja der Verfasser bekennt sich freudig wie ein Protestant zu seiner Forschung in Kultur- und Religionsgeschichte und sieht von ihr aus die Uroffenbarung der heiligen Schriften nur in um so hellerem Licht erstrahlen.

Freilich gerät der Protestant angesichts der katholischen Streitschriften gegen Modernismus und Materialismus mitunter in die bedrängte Position des Zweifrontenkampfes. So weist Ludwig Baur in seiner

Schrift „Die Forderung einer Weiterbildung der Religion" mit Geschick darauf hin, daß die Reformation das Traditionsprinzip im Christentum zum erstenmal erschüttert hat und daß die angeblich alleinige Autorität des Bibelwortes, wie sie die Reformatoren lehrten, durch freie Forschung und Bibelkritik der modernen Theologie bereits wieder zerstört worden ist. Allein der unbestreitbare Wahrheitskern solcher Kritik am Protestantismus dürfte auf allen Seiten der Einsicht zugute kommen, daß der Kampf um das Christentum, soweit er Weltanschauungskampf ist, zwischen den zwei Großmächten Tradition und Modernismus ausgekämpft werden muß; nur als Kampffeld muß der Protestantismus herhalten.

Von solchen vereinzelten Stellen abgesehen könnte Baurs Schrift ebenso wie die vorher besprochene fast wörtlich von einem konservativ gerichteten protestantischen Theologen geschrieben sein. In einem Punkte verdient sie besondere Beachtung von der Denkungsart des protestantischen Laienchristentums aus. Diesem wird vielfach von unsern Theologen der Vorwurf gemacht, es sei im Intellektualismus befangen, der fälschlich den Glauben als ein Fürwahrhalten verstehe, während er doch ein inneres Erlebnis sei. Hier nimmt Baur mit großer Entschiedenheit für den Intellektualismus Stellung und erklärt unter Berufung auf Eucken jede Theologie, die auf Erkenntnis der religiösen Wahrheit verzichtet, für einen lucus a non lucendo; denn „ich kann nicht Vertrauen haben ins Blaue hinein, nicht beten zu einem Gott, von dem ich nicht weiß, ob er überhaupt da ist."

An diesem Angelpunkt aller Theorien über die Religion — man könnte ihn auf Röm. 10, 14 zurückführen, ein Wort, aus dem Harnack kürzlich (Christliche Welt Nr. 44/12 S. 1052) eine Theorie der Religion als Auslegung der Einleitung zu Augustius Konfessionen entwickelt hat — berührt sich der Katholik mit dem Protestanten Wobbermin in dessen Schrift „Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur heutigen Philosophie und Naturwissenschaft." Im Gegensatze zu der seit Schleiermacher und Ritschl herrschenden Begründung der religiösen Gewißheit auf ein rein subjektives inneres Erlebnis und auch abweichend von Harnacks Ergänzung dieser Theorie durch Heranziehung des Evangelieninhalts als geschichtlichen Tatbestandes unternimmt es Wobbermin, das Recht des Intellekts in der Religion, die Superiorität der denkenden Vernunft gegenüber dem frommen Empfinden wieder zur Geltung zu bringen, damit aber zugleich die Scheidewand zwischen Glauben und Wissen niederzulegen und die bisher getrennten Provinzen der reinen und der praktischen Vernunft zu einem einheitlichen Reich zu vereinen, in dem selbst die alten angeblich abgetanen Gottesbeweise in Gestalt von Wahrscheinlichkeitsannahmen wieder zu Ehren gebracht werden sollen. Aber wie das im einzelnen ausgeführt wird, bleibt es für das religiöse Bedürfnis des Laien zu sehr im Abstrakten und Allgemeinen stecken, das der unmittelbaren religiösen Nutzanwendung nicht dienen will. Bei aller Polemik gegen den Pantheismus klingt doch in der Bezeichnung Gottes als „Liebeswille" oder als „einheitliche Allheit",

in der Behauptung der Transszendenz und zugleich Immanenz Gottes und in der Berufung auf das irrationale Moment in der Religion, das auch widerspruchsvolle Aussagen über Gott annehmbar macht, jene pantheistische Unbestimmtheit an, deren Überwindung die denkende Vernunft leisten sollte.

Wenn Wobbermin sodann ganz in den Bahnen der hergebrachten Apologetik den Theismus damit begründet, der kunstvolle Bau und Gang der Weltmaschine fordern die Annahme eines Werkmeisters, oder der Entwicklungsprozeß des Weltgeschehens werde von Gott fürsorgend überwacht, so finden wir Heutigen in solchen Anthropomorphismen gerade den ärgsten Anstoß für unser Denken. Der Vergleich mit einem Bau- und Werkmeister zieht ja Gott in die Sphäre menschlicher Hantierungen herab, die nur unter bestimmten, vom Menschen nicht gesetzten sondern vorgefundenen Bedingungen vorstellbar sind. Wer baut und wirkt, wer fürsorgt und überwacht und ebenso wer führt, lenkt, prüft und erzieht, tut damit mühevolles Menschenwerk, das mehr oder weniger dem Mißlingen ausgesetzt ist. Sind solche Anthropomorphismen unsrer religiösen Sprache unentbehrlich, dann bedarf die Lehre von der Allmacht Gottes in dem Sinne, daß nichts ohne und wider seinen Willen geschehe, einer Revision. Heißt es nicht, den religiösen Monismus in seiner unbegreiflichsten Fassung proklamieren, wenn man dem Dualismus, der vor aller Augen liegt, dem Kampf zwischen Gut und Böse, zum Trotz behauptet, alles, was geschehe, beruhe auf Gottes allmächtigem Liebeswillen? Ist Gottes Wirken in der Welt dann nicht dasselbe wie das Spiel eines Knaben mit den Figuren seines Spielzeugs? Wird dagegen die Realität widergöttlicher Mächte, der Sünde, der Not, des Unglücks, des Leides, zugegeben, so ist damit auch verneint, daß alles, was uns widerfährt, uns zum Besten diene, daß also alles Schicksal immer nur Glück und niemals Unheil bedeute. Und hier erhebt sich die Kernfrage des religiösen Zweifels der Gegenwart, die Frage nach dem Sinn des Vorsehungsglaubens. Wobbermin läßt eine klare Stellung zu diesem Punkte, an dem sich die Geister scheiden, vermissen. Ob das Gebet um die Erhaltung eines von Krankheit bedrohten teuren Lebens einen Sinn hat, d.h. ob es einen transzendenten Faktor, der in den natürlichen Ablauf der Dinge kausal eingreift, in Bewegung zu setzen vermag, ob folglich, wer an solcher Möglichkeit verzagend sich auf die Hülfe durch ärztliche Kunst allein verläßt, zum Schaden des Kranken etwas verabsäumt, auf diese konkrete Frage des praktischen Lebens finden wir bei Wobbermin keine Antwort. Und sie ist doch entscheidend für den praktischen Atheismus, den weite Kreise der Gebildeten dem kirchlichen Gottes- und Vorsehungsglauben entgegenstellen.

Zu begrüßen ist immerhin die Ablehnung des Glaubens an das Wunder im biblischen Sinn. Sie wird nur etwas verundeutlicht durch die Hinzufügung eines zweiten, zu bejahenden Wunderbegriffs. Auch das Unbegreifliche im Sinne des Erstaunlichen oder Bewundernswerten, z.B. die Ordnung des Weltalls, bezeichnet Wobbermin als Wunder. Aber widerspricht das nicht jedem Sprachgebrauch? Dasselbe gilt übrigens von dem Worte „Jenseits", das der Verfasser im Sinn einer religiösen Überwelt im Gegen-

satz zur empirischen Welt versteht, während der christliche Sprachgebrauch immer etwas völlig anderes darunter verstanden hat, nämlich das Fortleben des Menschen nach dem Tode. Derlei unausgesprochene Begriffsvertauschungen müssen das Vertrauen des Laien in die objektive Redlichkeit unsrer theologischen Lehrer erschüttern.

Zum Schluß möge der Wunsch Ausdruck finden, daß unsre theologische Apologetik sich mäßige im Kampfe gegen die zwei populärsten Führer des Antichristentums, Nietzsche und Haeckel. Geister, die unsere Zeit so stark beeinflussen, wollen nicht nur widerlegt, sie wollen in ihrem positiven Wert, der in ihnen steckt, rückhaltlos gewürdigt sein. Es mag ja einem Theologen schwer fallen, dem erklärten Feinde des Christentums so gerecht zu werden, als dies dem Philosophen Alois Riehl in seinem von Wobbermin rühmend angeführten Buche gelungen ist. Aber schon das, was uns ein Bonus, ein Weinel, ein Johannes Müller von seinem Geiste vermitteln, hätte Wobbermin daran hindern müssen, über Nietzsche „zur Tagesordnung überzugehen". Und das berühmte Wort „Wahrlich, so mancher Zufall kam herrisch zu mir, aber herrischer noch sprach zu ihm mein Wille", das Wobbermin für ein in seiner Grundstimmung evangelisches erklärt, hätte einen der Anknüpfungspunkte bieten können, um der Frage nachzugehen, ob nicht Entwicklungsmöglichkeiten im Evangelium liegen, nach denen das heutige Denken verlangt, denen aber bisher noch keine christliche Theologie gerecht geworden ist, auch die sogenannte moderne nicht, weil sie sich noch immer nicht von dem Allmachts-, Wunder- und Vorsehungsglauben des alten Weltbildes losmachen kann.

Noch auffallender erscheint uns Laien bei Wobbermin wie bei den meisten theologischen Apologeten die schroffe, ja feindselige Haltung gegenüber Haeckel. Wobbermin wiederholt das schon früher von ihm ausgesprochene Bekenntnis, Entwicklungslehre und christlicher Gottesglaube forderten einander geradezu. Aber wie stark er selbst die Kühnheit dieser Behauptung empfindet, das verät sich in der schwankenden Haltung gegenüber einem naturwissenschaftlichen Gegner Haeckels, dem Zoologen Fleischmann. Wie der Verfasser die Anschauungen dieses Gelehrten, soweit sie den Entwicklungsgedanken bekämpfen, ausführlich widerlegt und wie er sie gleichwohl als einen letzten Trumpf gegen Haeckel in der Hand zu behalten sucht, das mutet an wie ein theologisches Rückzugsgefecht. Dahin gehört auch die eindringliche Art, in der eine der Haeckelschen Hypothesen vom Affenmenschen als unlogisch angefochten wird — und zwar mit doppeltem Fettdruck, der einzigen Stelle im ganzen Buche — obgleich kurz darauf erklärt wird, der christliche Gottesglaube werde von dieser Frage nicht im mindesten berührt. So führt die alte Erbfeindschaft zwischen Theologen und Naturforschern zu Grenzüberschreitungen auf beiden Seiten, weil die Kampflust stärker das Feld beherrscht als das Interesse an der streitigen Sache.

Solche Kampflust ist es auch, die Reinhold Grundemann dazu treibt, nach fünfzigjähriger Lebensarbeit auf dem Gebiete der Heidenmission in einer „Denkschrift für Erneuerung des Doktordiploms nach fünfzig Jahren" betitelt: „Die Grenze des Übersinnlichen" und einem populären

Vortrag über den Monismus gegen Haeckel zu Felde zu ziehen. Gewinnend wirkt der herzenswarme Ton der Entrüstung über die Kränkungen, die Haeckels Angriffe dem frommen Christen zufügen. Nicht unwichtig ist das Zugeständnis des Verfassers, daß ihn alle bisherigen Widerlegungen Haeckels unbefriedigt gelassen haben und er sich nur von einem Kampf mit modernen Waffen Erfolg verspricht, wobei es ihm auf die Grenzziehung zwischen sinnlicher und übersinnlicher Welt, auf die Verteidigung des Übersinnlichen und auf die Einsicht in die Tatsächlichkeit der religiösen Erfahrung ankommt. Das Wesentlichste an den beiden Schriften für den Laien aber ist der Hinweis auf den von den meisten Theologen ignorierten Umstand, daß Haeckels Kampf gar nicht dem geistigen Gehalt des Christentums gilt, sondern dem, was Grundemann als „Archaismus" in unserer Kirchenlehre und Theologie selbst tadelt. Das sollte öfters und lauter gesagt werden. Solange unsere Kirche den Schein bestehen läßt, als halte sie an den Anschauungen des biblischen Weltbildes fest und fordere in Kinderlehre und Predigt von ihren Gläubigen dieses Festhalten, solange wird Haeckel der Führer und Prophet aller derer bleiben, denen Bildung und Aufklärung die Unterwerfung unter diese Kirchenlehre unmöglich gemacht hat.

Vor aller Bekämpfung der Feinde des Christentums sollte die Prüfung stehen, was der Geist unserer Zeit von uns fordert. Dem „unerbittlichen, freudigen und zuversichtlichen Wirklichkeits- und Wahrheitssinn in allen Fragen der Erkenntnis", den soeben Harnack in seiner Schrift „Die Dienstentlassung des Pfarrers Traub" unserer Gegenwart nachrühmt, verdankt auch Haeckel seine Erfolge bei der Menge der Gebildeten. Möchte unsre christliche Apologetik hier von ihm lernen.

Was ist Klarismus?

von Elisarion.[1])

In Leidenstagen dieses Winters las ich oft in einem guten alten Buche von 1795, und ich möchte hier mit einigen Worten eines so trefflichen und reichherzigen Mannes, wie es Graf Zinzendorf war, beginnen: „Ich bin nicht sowohl ein Gottfürchtender als ein Gottseliger, das ist ein vergnügter, reicher, vornehmer und sehr glücklicher Mensch. Ich liebe Gott, nicht weil Er mir Gutes tut, sondern weil Er so gut ist; ich habe meinen Sinn nicht aus der Besorgnis geändert, daß ich möchte von der Obrigkeit gestraft, von den Mitbürgern verachtet oder doch von Gott in die Hölle verdammt werden, sondern weil ich so glücklich bin zu glauben, daß Gott sei und daß Gott in unsrem Gemüte arbeite." Und an anderer Stelle: „Die Liebe Gottes kann an einem Herzen in einem Augenblicke mehr wirken, als alle Sittenlehre nimmermehr."

Das ist es: ein lebendiger Glaube an göttliche Liebe!, an die Liebe als das Prinzip, welches das chaotische Zerrbild des Zerstörens und des Hasses überwindet.

[1]) Elisar von Kupffer, nennt sich als Künder dieser Ideen einfach Elisarion.

Ich habe den Klarismus ins Leben gerufen. Was soll ein neuer 'ismus zu den vielen Ismen, die schon die Köpfe verwirren oder als Fremdwörter umherschwirren, ohne ins Herz zu dringen? Klar sollte diese Ueberzeugung sein, nicht „okkult" und voll Geheimnistuerei, und eigentlich bekannte ich ihn zuerst als „Verklärungglauben"; daher das Wort.

Es sei der Glaube oder die Liebe, die dieses Leben klären hilft und dem Einzelnen, daß er zuletzt mit göttlicher Hilfe und Gnade von dieser Erde erlöst werde. Nicht Lebensflucht und Erdenfeindschaft predigt der Klarismus — im Gegenteil, die Liebe zur Erde als erster Heimat des Erdenkindes, dem es aber gilt eine neue Heimat zu erwerben. Es ist kein romantischer Utopismus, der diese Erde umzuzaubern glaubt, wie viele „reale" Parteidoktrinäre, die sicher noch auf meine Botschaft wie auf Fantasterei hinabsehn werden. Die Entwicklungnotwendigkeit des Menschen zu verkennen — das ist romantischer Utopismus, ebenso wie zu glauben, daß die Zustände der Gegenwart oder gar der Vergangenheit sich ewig konservieren ließen. Utopismus ist es aber auch zu behaupten: soziale Umwälzung wird alles zum Guten führen. Das soziale Mißbehagen wurzelt nicht blos in ungestilltem Hunger, sondern in gehemmter allgemeiner Entwicklung und in gehemmter persönlicher Entfaltung. Also: Entfaltungfreiheit erstrebt der Klarismus, doch in Grenzen, die den Eigenwesen (Individuen) die Rechte andrer Eigenwesen auf Entfaltung ziehen.

Das Wort „Eigenwesen" schuf ich zu dem klaren Zweck, daß es, entgegengesetzt dem Monismus und Panteismus, laut denen das Einzelwesen als eine Seifenblase zerplatzt — deutsch und sicher betone, daß in allen Wesen, die das Chaos ausmachen, ein eigner Keim seit Ewigkeit lebt und wirkt. Die Entwicklung dieser Keime ist die Geschichte. Und diese Entwickelung — bis zur Wiedergeburt in der Kindschaft der göttlichen Welt, geht zahllos verschiedene Wege, oft wunderliche Wege. Wer sie gewaltsam hemmen will, ist nicht ein Mehrer sondern ein Minderer des Reiches Gottes. Auch da sagt schon Zinzendorf ein treffliches Wort von einer Sache, die ihm persönlich zuwider war: „je wunderlicher und widerlicher sie mir war, je mehr hielt ich mit meinem Urteil an mich . . . weil das noch kein Criterium des Irrtums und der Verwerflichkeit ist, daß einem eine Sache in der Natur zuwider ist."

Worin unterscheidet sich nun der Klarismus von andern Ueberzeugungen? Es ist nicht möglich, daß ich hier alles darlege ohne meine Schrift: „Was soll uns der Klarismus?" abzuschreiben. Sie ist freilich nur ein nüchtern darlegendes Wort, gleichsam ein Schlüssel zu dem ersten Hauptbuche „Ein Neuer Flug und eine Heilige Burg" und zur kleinen Schrift: „Der Unbekannte Gott"[2]). Wen diese neue Wendung anregt, der wird dort alles Wesentliche erläutert finden.

Mit ganz flüchtigen Worten: was berechtigt den Klarismus oder

[2]) Alle Schriften zum Klarismus sind im Klaristischen Verlag Akropolis, Leipzig, erschienen.

Verklärungglauben von neuen Erkenntnissen zu reden, was gibt ihm ein anderes Wesen?

Vor allem gilt ihm Gott nicht als Schöpfer des Chaos, denn dieses besteht seit Ewigkeit. Das Böse und das Elend der Erde fließt nicht aus Gott. Gott ist der Ur-schöngestalter, der Urerlöser und Allsieger. Scheidend und beseelend griff und greift Gott ins Chaos hinein, Er sucht Licht von Dunkel zu scheiden, Liebe von Haß. Er wirkte seit je in den Wesen des Chaos, wie ein Künstler im gegebenen, oft recht spröden Stoffe, Er beseelte ihn mehr und mehr und erlöste die Wesen, in dem Er sie in die göttliche Liebe emporhob. Aber das Erbunrecht (gleichsam die Erbsünde) ist: Daß wir im Chaos uns nur durch Zerstörung andrer Lebewesen erhalten und aufbauen können. Zerstörung liegt im Wesen des Chaos. Gott aber weckt die Liebe, die aller Zerstörung und allem Hasse entgegen ist. In jedem Einzelwesen besiegt Er aufs neue das Chaos und ist darum Allsieger, der Niemanden endgültig an eine Hölle verliert. Es giebt für den Klarismus keinen Endsieg des Todes und der Hölle. So ist auch die götltiche Rache als gottwidrig abgelehnt.

Der Erdenbote des Urgottes der Liebe ist der Herold-Heiland Christ, der nicht eine ungetilgte Schuld an einen zornigen Gott bezahlt, sondern die Offenbarung höchster Liebe der Verklärten Welt uns bringt, Er, der aus dem verklärten Reiche wieder in die Welt des Todes getreten ist, der mit dieser Geburt das größte Opfer auf sich nahm und durch Kämpfe, Todesmut und durch die Osterbotschaft uns den Weg der Erlösung aus dem Chaos erleuchtete.

Klaristisch ist Gottesfeier, ist Kult nicht ein Dienst, den wir der Gottheit erweisen, sondern eine seelische Wohltat an uns selbst. Das Kreuz ist nicht ein erstrebenswertes Ziel dieses Lebens, aber es ist uns symbolischer Ausdruck des Leidens dieser Erde, das im Tode gipfelt, sich aber durch Schauen und Glauben in eine leuchtende Blüte ewigen Lebens verwandelt, wie es das Symbol der Klaristen ist.

Mir ward die freudige Ueberraschung zuteil, daß sogar ein katholischer Priester, der lange und viel studierte nachdem er Rom innerlich entfremdet worden, sich für den Klarismus mit freudigem Herzen entschied. Darin dürfte auch in Zukunft eine Kraft des Klarismus liegen, daß er die künstlerische Wärme des Katholizismus mit der ügerlegenden und freimütigen Klarheit des Protestantismus verbindet,[3]) und so die Werte beider, zum Unheile Deutschlands getrennter Glaubenhälften vereinigt.

Der Monismus der Neuzeit müßte als unbedingte Naturverehrung in seiner logischen Konsequenz zur Erstarrung und Dekadenz führen — wenn er logisch wäre.[4]) Dagegen der Klarismus erkennt die Mängel der

[3]) Das hat auch Dr. Heinrich Scholz in Berlin, Privatdozent, in einem Aufsatz über den „Unbekannten Gott" (Tägliche Rundschau vom 19. April 1913) hervorgehoben.

[4]) Vgl. auch das 4. klaristische Heft: „Die Goethelüge" von Dr. Eduard von Mayer, einem Vorkämpfer des Klarismus, der dort Häckel und Ostwald sachlich bekämpft, obwohl er selbst Naturwissenschaftler dem Studium nach ist.

Chaoserde und spornt den Menschen an, als Mitarbeiter Gottes mit ihr zu ringen und sie zu erhöhen. Nur darin liegt gesundende Erdenzukunft. Der Klarist weiß, daß das Eigenstreben dem allgemeinen Fortschritt voraus wirkt, das ermutigt ihn, rückschrittlichen Mißverständnissen zum Trotz, zu wirken und zu ringen. Und dabei stärkt ihn das Bewußtsein des höchsten Aufstieges, der Unsterblichkeit.

Noch eines kennzeichnet den Klaristen: das ist die Wertung alles Freudigen und Schönen als Vorahnung und teilweise Vorwirkung der Verklärten Welt; dieses zeigt sich bald mehr im Geistigen, bald mehr in gestaltlicher Schöne. Für den Klaristen ist die Endlichkeit nur die äußere Erscheinungsform, er ist unsterblich, für ihn gibt es keine Toten — nur Lebendige, und daher keinen Totenkult.

Vieles was der Klarismus erstrebt, fordert und bringt, ist gewiß schon von andersgesinnten edlen Männern gesagt und gefördert worden, doch nach unserm Dafürhalten wären logischer Weise alle derartige Reformgedanken nur aus der klaristischen Grunderkenntnis der „Eigenwesenheit" abzuleiten und aus der klaristischen Auffassung Gottes. Es führte hier zu weit, weshalb ich jeden Aufrichtigen bitten muß, sich nicht blos nach Lesung dieses kurzen Aufsatzes ein abschließendes Urteil über den Klarismus zu bilden.

Überwindung der Zerstörung, der Unduldsamkeit und des Hasses ist das Ziel des Klarismus. Der Weg dahin ist nicht kraftloser Quietismus, nicht Erdenflucht und schwächliches Ertragen aller Rohheit, sondern ritterliche Abwehr der vergewaltigenden Triebe und sollte einem die Gefahr drohen, verspottet und gehaßt zu werden. Ein unerreichtes Beispiel bleibt uns der Ritterheiland Christus, der die Feilscher aus dem Heiligtum trieb. Wir wollen nur, daß unsere Ueberzeugung erkannt und geprüft werde, und freuen uns derer, die gerne mit uns gehen.

Die „Hymnen der Heiligen Burg", die eben erschienen sind, dürften ein Beleg sein, daß auch bei aller Ueberlegung ein hymnisches Feuer in dieser Botschaft lodert. Zu voller Wirkung werden sie hoffentlich in der Heiligen Burg gelangen. Auch mehrere Gemälde und farbige Glasfenster, die bereits von mir vollendet sind, spiegeln den Geist dieses Glaubens wieder. Das eine gibt den Heiland in verklärter Auffassung, nach dem Worte „und sie erkannten ihn nicht". Christus erscheint mit hellichtem Kreuz, das rosig-goldig in das dumpfrote Herbstdunkel hineinleuchtet, und so dem an eine Eiche gefesselten Menschen Zuversicht der Erlösung und Befreiung spendet. „Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht" sind die Worte zu diesem Gemälde. Es ist eben mit einem zweiten Bilde in Florenz im Kunsthause Brogi zur Ausstellung gelangt, dessen deutscher Leiter Ferdinand Fischer überzeugt das Seinige zur Förderung dieser Erkenntnis getan, von der er selbst gerne bekennt, daß sie ihm neuen Lebensmut gegeben.

Besprechungen.

Handbuch der Kunstwissenschaft herausgegeben von Dr. Fritz Burger unter Mitwirkung von L. Curtius, H. Egger, P. Hartmann, E. Herzfeld, G. Leidinger, J. Neuwirth, W. Pinder, H. W. Singer, Graf Vitzthum v. Eckstädt, M. Wackernagel, A. Weese, H. Willich, O. Wulff u. a. Vollständig in etwa 90 Lieferungen zu 1,50 (außer Subskription 2 *M.*). Akademische Verlagsgesellschaft Berlin-Neubabelsberg.

Das groß angelegte Unternehmen bedeutet einen Versuch, das ganze Gebiet der Kunstgeschichte in all seinen Teilen, nach den neuesten künstlerischen Erkenntnismethoden bearbeitet, und mit Benutzung all' des Reichtums an Tatsachenmaterial, wie ihn namentlich die letzten zwei Jahrzehnte der kunstgeschichtlichen Forschung neu zusammengetragen, einem weitest gedachten Publikum aller an der Kunst Interessierten nicht nur ganz äußerlich zur Kenntnis zu bringen, sondern in seinen verschiedensten Epochen zu wirklich nacherlebendem Verständnis. Dem Leser soll „die Möglichkeit gegeben werden, ein selbständiges persönliches Verhältnis zur Kunst zu gewinnen und das Kunstwerk aus seinen eigenen Lebensbedingungen heraus zu begreifen, die Mittel und Wege kennen zu lernen, durch die das historische Kunstwerk als ein Akt der sinnlichen Erkenntnis zu verstehen und in der großen Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geistes einzuordnen ist." Die Werke der Kunst jeder Epoche sollen aus den Zusammenhängen der gesamten inneren und auch äußeren Zeitlage zu erlebendem Verständnis, auch ihrer ganzen zeitlich bedingten Eigentümlichkeit, gebracht werden. Zugleich aber soll ernstlich der Versuch gemacht werden, sich über einen kleinlichen Historizismus in mannigfacher Weise zu weiteren und umfassenderen Gesichtspunkten zu erheben. — Als Leser sind gedacht nicht nur Lehrer und Studierende der Kunstgeschichte, Museumsbeamte, Sammler usw., sondern auch Kunstliebhaber, überhaupt jeder Gebildete.

Von dem Werke liegen zur Zeit vor von Bd. VII: Burger, Die Deutsche Malerei vom ausgehenden Mittelalter bis zum Ende der Renaissance Liefg. 1—4; ebenso von Bd. III: Wulff, Altchristliche und byzantinische Kunst. — Von beiden Bänden kann gesagt werden, daß sie erfüllen, was das Programm verspricht. Bei Burger wäre noch besonders hervorzuheben die klare Herausarbeitung des Besonderen der deutschen Renaissance-Kunst. Es ist da ganz eigen, wie die geschickte Auswahl der Bilder einem so oft die Kunstschöpfungen jener entlegenen Zeiten wie mitten in unsere Zeit hineinrückt, indem die innere Verwandtschaft jener Werke mit demjenigen, was von spezifisch deutscher Art in ihr wieder lebendig geworden ist, einem ganz unmittelbar zur Empfindung kommt. Es bedarf da kaum mehr der ausdrücklichen Nennung einzelner Namen durch den Autor; Klinger, Hodler und andere Namen der Heutigen kommen einem ganz von selbst über den Abbildungen und den deutenden Bemerkungen des Verfassers. Mir persönlich wurde dieses Hinschwinden der Zeitferne besonders stark zum Erlebnis an Tafel V, der schlichten Stimmungs-Landschaft von Dürer. — In anderer Weise erhebt sich Abschnitt III (Kunst und Künstler) zu allgemeineren Gesichtspunkten: hier ist die Rede von der künstlerischen Überlieferung, von der Farbentechnik, dem Verhältnis zum Modell und von seiner Verarbeitung, vom Raumproblem. — Die Behandlung solcher künstlerischer Detailfragen, wie auch die Fülle des historischen Stoffes fordern

eine wirkliche Durcharbeitung des Werkes, wie sie schwerlich jeder Kunstliebhaber und Gebildete wird leisten können; ja für den Nichtkenner behält die Fülle des geschichtlichen Details etwas Erdrückendes. Diese Grenzen der Popularisierung liegen aber im Wesen der Sache; gerade auch für ein Werk, das Handbuch der Kunstgeschichte sein will.

Die Vorzüge des Burgerschen Beitrags finden sich bei demjenigen Wulffs wieder. Auch die Fülle vortrefflicher und wirklich instruktiver Abbildungen. Für uns tritt hier noch ein besonderes Interesse hinzu. Handelt es sich hier doch bei weitem in der Hauptsache um mancherlei Formen religiöser Kunst. In den kunstgeschichtlichen Darlegungen des kundigen Verfassers steckt eine Fülle religionspsychologisch interessanten Materials. Indem er uns die Kunst jener Zeit lebendig macht, läßt er zugleich die eigentümliche Frömmigkeit jenes alten Christentums vor uns wieder aufleben; und die eigenartigen Entlehnungen und Umdeutungen in der religiösen Kunst stellen uns vor das große, religionsgeschichtlich so interessante Problem jener religiösen Werdezeit, das Ringen originaler Religion mit dem Synkretismus. Besonders auch dem für die christliche Urzeit interessierten Theologen sei dieser Band sehr empfohlen. Th. Steinmann.

Riehl, Alois. Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Acht Vorträge. Vierte, durchgesehene und verbesserte Auflage. Leipzig, Berlin 1913, B. G. Teubner.

Mit reiner Freude begrüßen wir die schnell erfolgte vierte Auflage dieses vortrefflichen Buches und mit ihr das Zeichen, daß sich das neuerwachte Interesse unserer Zeit an philosophischen Fragen zum guten Teile doch auch an die gute Literatur hält. Im wesentlichen ist der Text dieser Vorträge unverändert geblieben, und daher könnte diese kurze Anzeige genügen; da wir das Buch jedoch unsern Lesern bisher noch nicht vorführen konnten, sei ein weiterer Hinweis noch gestattet.

Riehl will mit seinen Vorträgen mehr anregen als belehren; er tut das zweite nicht weniger als das erste. Wir wissen unter den vielen Einführungen in die Philosophie kaum ein Buch, das besser geeignet wäre, der noch vor gar nicht langer Zeit so wenig geachteten Philosophie Freunde zu gewinnen, indem es zwingt, den dargelegten Fragen und Lösungen weiter nachzuforschen, das zugleich aber auch selbst auf die beste Lösung hinweist. Mit Recht meint Riehl, daß der Weg zum Verständnis der gegenwärtigen philosophischen Bestrebungen durch die Geschichte führt. Nur durch sie wird man lernen, daß die Aufgabe der Philosophie nicht darin besteht, mit einer alles erklären wollenden, alle gesetzten Grenzen überfliegender Metaphysik „Welträtsel" zu lösen, sondern darin: theoretisch die Erkenntnisquellen der Einzelwissenschaften zu prüfen und ihre Ergebnisse zu vereinigen und dadurch eine lebensvolle Weltanschauung zu ermöglichen, praktisch den Weg zu wertvoller Geistes- und Lebensführung zu bereiten. Er zeigt uns die größten Vertreter dieser beiden Zweige der Philosophie: u. a. Bruno, Galilei, Descartes, Spinoza, Locke, Hume, Kant, Rob. Meyer, Helmholtz, Hertz, in der Lebensführung Sokrates, der als erster überhaupt das Problem der Moral aufstellt, Plato, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, und er weiß uns ihre Lehren durch die lebensvolle Anknüpfung an ihre Persönlichkeit anschaulich zu machen. Auf die Darstellung von Sokrates, Kant und Nietzsche sei ihrer sonst so selten anzu-

treffenden richtigen Beurteilung wegen noch ganz besonders aufmerksam gemacht. „Die Zukunft der Philosophie als Geistesführung ist der große Philosoph, — und auf sein Kommen müssen wir warten". Besser noch wir „bereiten ihm die Wege, ihn zu empfangen, wenn er kommt". Wir können es, wenn wir auf den Lebensanschauungen der großen Denker weiter bauen, wenn wir die Lehren und Gesinnungen eines Sokrates, Plato, Spinoza, Kant, Goethe, Nietzsche, lebendig erhalten.

Das ganze Buch ist in auffallend schöner und klarer Sprache geschrieben und fesselt auch dadurch ebensosehr wie durch die Klarheit und Faßlichkeit in der so schwierigen Darlegung der philosophischen Fragen selbst. Es sei nachdrücklichst empfohlen und nicht nur denen, die sich erst in die Philosophie einführen lassen wollen. Es ist eins jener noch immer seltenen, darum so empfehlenswerten Bücher deutscher Gelehrtheit, die gegründetes Wissen in schöner Form bringen, so daß man es mit Nutzen und Freude zugleich immer zur Hand nehmen kann.

Marburg. F. Peters.

P. Dahlke. Die Bedeutung des Buddhismus für unsere Zeit. Breslau 1912. (Verlag W. Markgraf) 22 S. 0,60 *M*.

Dieses kleine Schriftchen ist ein charakteristischer Beleg für die Versuche, dem geistigen Gehalt des Buddhismus in unserer Kulturwelt Eingang zu verschaffen. Es hat nichts zu tun mit jenen beliebten, oft so widerwärtigen, theosophischen Lehren, die auch den Namen des Buddhismus erraffen und usurpieren und die so seltsam und wunderlich Halbwahres und Ungesundes vereinen, — zugleich Wirkung, Symbol und Mittel der Zersetzung starker und echter Religion. Vielmehr hier ist die Erkenntnis des ursprünglichen Buddhismus in unerbittlicher Schärfe lebendig, daß die Bewegtheit und Entwicklung des Lebens im Wesen ohne Sinn und Ziel sei. Nicht als Gemütsart der Verärgerung und Verbitterung, sondern als Klarheit über die Nichtigkeit und Vergänglichkeit alles Seienden und Werdenden und als die Energie, die gegenüber dem Weltleben und den Kulturwerten diese Einsicht behaupten und durchführen will. Buddha hat hierin die Kraft der Religion erlebt und durch diese Verkündigung entbunden. Das tritt in der Interpretation bei Dahlke stark zurück. Denn hier gibt jene Gewißheit sich mehr als abgeklärte philosophische Einsicht. Und hie und da die Verlängerung der Linien in das Gebiet der Methaphysik hinein widerstrebt an sich die Intentionen des Buddha.

Schade, daß auch dieses tüchtige Schriftchen dem wirklich Großen des Buddhismus nicht das wirklich Große des Christentums entgegenstellt, sondern nur Einseitigkeiten, die mit dem Christentum überhaupt identifiziert werden und so als befremdliche Karikatur wirken. Die Verbindung des Gottesgedankens mit dem Ernst und der Tiefe des Sittlichen ist nach Dahlke im Christentum durch die Furcht vor Gott bestimmt und bedingt. Diese Verzerrung wird als innerstes Motiv des Glaubens ausgegeben! Auch ist ihm die Welt der (christlichen) Religion nur eine Welt des Gefühls, im Gegensatz zum Buddhismus als der Welt des Denkens. Als ob nicht Erkenntnis gegen Erkenntnis, Gedanke gegen Gedanke stünde, hier wie dort eine intuitive Erkenntnis eigner Art, hier wie dort ein Gedanke, der die Wirklichkeit unverhüllt und unverstellt erfassen will. Daher gilt es die Frage zu stellen und ihr nachzugehen: welchen Gedanken eignet geistige Notwendigkeit? Da mag Streit und Widerspruch einsetzen! Nicht aber genügt es, an diesem

Problem vorbeizugehn mit der einfachen Versicherung: dort ist Gefühl und Busspredigt, hier ist rechtes Denken.

Auch wer über den Buddhismus nur durch diese kleine Schrift weiß, wird über den raschen Sprung des Gedankens staunen: das Leben hat nicht Wert an sich, es muß sein Recht sich schaffen, und unmittelbar die Folgerung: also ist das Leben nichtig. Und anderseits (von der wahrhaft mythologischen Art in der Durchführung des Kammagedankens und von seinen inneren Schwierigkeiten überhaupt ganz zu schweigen): Der Bestand der geistigen Welt setzt im Buddhismus das Sittliche als kosmische Macht, als strafende Gerechtigkeit voraus. Beides sind aber nicht Selbstverständlichkeiten, sondern Probleme. Hier setzt das Geistige des Gottesgedankens ein. Doch möchte ich bemerken, daß Erfahrungen, die sich mir bei einem volkstümlichen Vortragskursus über den Buddhismus aufgedrängt haben, bestätigen, was sich auch an dieser Schrift beobachten läßt: wir sind zu leicht geneigt, die pessimistischen Strömungen und Fragestellungen zu übersehen und den Zusammenklang des Gottesgedankens mit den „grausamen Notwendigkeiten und notwendigen Grausamkeiten" des Weltdaseins zu rasch zu konstatieren. Gewiß hat m. E. auch hier das Christentum die Wahrheit. Aber eine Wahrheit, zu der nur durch die Tiefe der Weg führt.

Berlin-Friedenau. Willy Lüttge.

Ludwig Reeg. Das verborgene Leben. C. H. Beck'sche Verlagshandlung. Oscar Beck-München 1913. 104 S. 8° gebunden 2 *M.*

Dies ist kein Buch, das man in einem Zug durchlesen kann oder überhaupt soll; vielmehr will sein Inhalt stückweise mit weitoffener Seele langsam eingetrunken sein, so wie unsre Lunge mit der unbewegten satten Luft des reifen Herbstes es tut, wenn wir in der gehobenen ruhigen Sicherheit:

„Das Heute war so wolkenlos und rein,
Das Morgen wird noch wolkenloser sein,"

dahinschreiten dürfen. Der das Büchlein geschrieben hat, gehört zu denen, welche über der Alltäglichkeit den Hauch des inneren Lebensgeheimnisses ehrfurchtsvoll und liebend lagern sehen, kraft eignen Tiefenlebens deuten und die Deutung in Bild und satter Sprache zu übermitteln vermögen. Das will aus eigner Seele mitgeschaut sein.

Nicht immer zwar ist in den ersten 24 Stücken, welche mannigfache „Stimmen und Zeichen" des Lebens vor den besinnlichen Leser hinlegen, das Individuelle so in das Allgemeine erhoben, daß wir in dies Leben mithineingenommen werden. Auch wird man hie und da sonst fragen, ob der Leser einem Stück die gleiche Wichtigkeit beilegen kann wie der, welcher ursprünglich erlebte und dann schrieb. Aber die 25 Stücke des II. Teils führen, wie der Titel sagt, in des „Lebens Mitte", von der als der Einheit alles Leben ausflutet und nach der es zurücksehnt; worin lebend wir Menschen „der Seele Mitwerden und Zusammenreifen mit den Dingen" inne werden. Weil es sich so ahnend und glaubend an allem Geschehen bereichern kann, fließt das Gemüts- und innere Willensleben des Verfassers außerordentlich stark dahin und vermag auch in der Darstellung anders Veranlagte, etwa die, in denen sich der scheidende Verstand vordrängt und klassifizieren will, in reiche Welten schauen zu lassen.

Keusch wird nun verhüllt, durch welchen Sprung in's Bodenlose die Mitte

des Lebens gewonnen wurde. Ebenso zart wird im III. Teil die „Gestalt", welche aus diesem Gewinn ersteht, und die „Wirkung", welche von der Gestalt ausgeht, niemanden aufgedrängt. Die letzte Gemeinsamkeit wird mit dem Mut der äußersten Einsamkeit gesucht und ein jeder in seines Lebens Mitte gehalten und in sein eigen Heim gedrängt. Nur die Wurzeln der Bäume flechten sich ineinander und nur die Wipfel berühren sich. Wie „lebenswahr" weiß hier der Verfasser von „verborgenem Leben" zu zeugen. Man lese z.B. „Du und ich" II. S. 81 und „Hingabe" 87—90.

Doch Perlen aus einer ganzen Kette derselben herausuchen ist schwer. Unbereichert nimmt keiner, der verborgenes Leben kennt und sucht, diese Kette von Perlen in die Hand und erfreut sich am Schmelz der einzelnen.

Pf. Rehwald-Heppenheim (B.)

Lic. E. **Pfennigsdorf**, Religionspsychologie und Apologetik. Leipzig, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 1912.

Das Buch ist eine Frucht des vorjährigen apologetischen Instruktionskursus, der vom Zentralausschuß für Innere Mission in Berlin veranstaltet wurde. Die kleine Schrift behandelt das Verhältnis von Apologetik und Religionspsychologie und bietet zugleich eine treffliche Einführung in das Neuland der Religionspsychologie. Wer sich mit den Problemen und Methoden der Disziplin bekannt machen will, dem kann gerade diese durch Einfachheit der Sprache und Klarheit der Darstellung ausgezeichnete Broschüre empfohlen werden.

Pfennigsdorf spricht zunächst über die verschiedenen Gruppen der religionspsychologischen Bewegung. Wundts „Völkerpsychologie" weiß er zu würdigen: „Wie man auch über die von Wundt befolgte Methode denken mag, der Gesamteindruck seines Werkes wirkt wie eine Apologie der Religion" (S. 23). Denn es beweist aufs deutlichste, daß es sich bei der Religion nicht um eine Angelegenheit der Theologen oder einzelner Kirchen und religiös interessierter Kreise handelt, sondern um eine Menschheitsfrage, ja um die zentrale Angelegenheit der Menschheit. Es ist ganz selbstverständlich, daß solche Resultate der Völkerpsychologie sich apologetisch verwerten lassen.

Was nun die praktische Apologetik angeht, so hat hier die Religionspsychologie eine doppelte Aufgabe zu erfüllen. Sie muß „1. die psychologischen Bedingungen in der individuellen Menschenseele aufweisen, von deren Berücksichtigung der Erfolg des apologetischen Beweisverfahrens mit abhängt, und 2. die sozialpsychologischen Voraussetzungen darlegen die für ganze Kreise charakteristisch sind und deren Kenntnis daher auch für den Apologeten unerläßlich ist." (S. 47.) Hier wird zwischen religiöser Individual- und Sozialpsychologie unterschieden. Der Apologet soll glaubenspsychologisch den Vorgang beschreiben, in dem sich Überzeugung in Weltanschauungsfragen vollzieht (S. 51). Pfennigsdorf erläutert das an praktischen Beispielen, indem er auf den vorwiegend intellektuell interessierten Menschen, den praktisch gearteten und den ästhetisch veranlagten näher eingeht. Dann versucht Pfennigsdorf den Wert der religiösen Sozialpsychologie für die apologetische Praxis darzulegen. Er faßt hier vier Typen ins Auge: die Psychologie der Jugendlichen, des Bauerntums, des modernen Industriearbeiters und der Gebildeten. Hier finden sich praktische und fruchtbare Gedanken.

So liefert die Religionspsychologie der Apologetik einen Teil des wissenschaftlich-praktischen Rüstzeuges. Die nächste Aufgabe der Apologetik wird darin bestehen, das Rüstzeug richtig zu gebrauchen. Um das zu lernen — so führt Pfennigsdorf in den Schlußsätzen treffend aus — müssen wir von den Höhen der theologischen Wissenschaft in das wirkliche Leben hinabsteigen. Die wissenschaftliche Apologetik muß praktisch werden. Das ist ein gutes Wort zu rechter Zeit. Hoffen wir auf Bücher in der Art von Foersters Jugendlehre, die uns in praktischer Weise an ausgewählten und erprobten Beispielen vom evangelischen Standpunkte uns zeigen, wie man die Seelen für das Evangelium gewinnen kann. Um das zu erreichen, muß jeder, der in der kirchlichen Praxis arbeitet, Erfahrungen sammeln und die werbende Kraft des Evangeliums erproben — zunächst an sich selbst und dann an den andern. So zeigt uns die Religionspsychologie eine Fülle von praktischen Aufgaben.

Charlottenburg. Dr. Conrad.

Redaktionelles.

Folgender Einsendung von seiten der Christian Science geben wir in unserem Blatte gerne Raum:

„In Ihrer Zeitschrift „Religion und Geisteskultur" findet sich in diesem Jahrgang auf Seite 245 ein Aufsatz „Das religiöse Leben in Amerika" von Arthur Buchenau, in welchem auch die Bewegung der christlichen Wissenschaft, leider aber mit einigen wesentlichen Irrtümern, Erwähnung findet. Um der Weiterverbreitung dieser irrtümlichen Anschauungen vorzubeugen, gestatten Sie mir, Sie um Aufnahme nachstehender Berichtigung in Ihrem geschätzten Blatt höflichst zu ersuchen.

Es heißt auf Seite 245: „es ist das (die christliche Wissenschaft) eine Sekte, die heute in Amerika fast $1^1/_2$ Millionen Anhänger besitzt und die wohl im Jahre 1906 ihren Höhepunkt erreichte, den sie seit dem Tode der Begründerin nicht mehr hat behaupten können."

Demgegenüber lautet der Bericht über die Jahresversammlung der Mutterkirche vom 2. Juni 1913 in „Der Herold der Christian Science" 1913 Seite 197:

„Es ist zu berichten, daß in dem verflossenen Jahr die Zahl der neuaufgenommenen Mitglieder der Mutterkirche wiederum größer war, als je zuvor seit der Gründung unsrer Konfession" und

„Es hat sich im verflossenen Jahr durchschnittlich alle dreiundeinhalb Tage eine neue Vereinigung gebildet, im ganzen hundertzwei, fünf davon in England. Deutschland, die Schweiz, Australien, Neu-Seeland und Portoriko sind ebenfalls vertreten."

Der erwähnte Jahresbericht weist also ein ständiges Wachstum der christlich-wissenschaftlichen Bewegung nach.

In gleicher Weise irrig ist es, wie es in dem erwähnten Aufsatz geschieht, die Christian Science dem Spiritualismus beizugesellen oder die durch sie bewirkten Heilungen der Suggestion zuzuschreiben. Die Gründerin der Christian Science, Mary Baker Eddy, widmet in ihrem grundlegenden Werke „Wissenschaft und Gesundheit" das 4. Kapitel, volle 30 Seiten dem Thema: „Die christlich-

Wissenschaft gegen den Spiritualismus" und Prof. Hermann Hering, Lehrer der Christlichen Wissenschaft, sagt in einem im April 1913 in verschiedenen Städten Deutschlands und der Schweiz gehaltenen Vortrag „Das Heilen der Christlichen Wissenschaft ist geistig und wissenschaftlich" (siehe der Herold der Christian Science 1913 Seite 206):

„Wenn eine Krankheit oder eine Sünde durch dieselbe (die Christl. Wissenschaft) geheilt wird, so ist es nicht der Gedanke des Christlichen Wissenschafters, der die Heilung zustande bringt, sondern die geistige Wahrheit, die er kennt und auf den menschlichen Irrtum anwendet.

Die Macht liegt in der Wahrheit, in dem Prinzip und nicht im menschlichen Willen. Jesus sagt: „(Ihr) werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen" (Joh. 8, 32). Hierdurch unterscheidet sich die Christliche Wissenschaft entschieden vom Hypnotismus sowie von Suggestion jeglicher Art. Mit vorzüglicher Hochachtung

Dr. Curt Gentsch."

Ob die Auffassung, welche man in den Kreisen der Christian Science über die mit dieser Bewegung zusammenhängenden Heilungen hat, die richtige ist, die unter anderen auch von Herrn Dr. Buchenau vertretene dagegen irrig, darüber dürfte mit diesem „Glaubenszeugnis" des Scientismus nichts entschieden sein.

Th. St.